

فهرست الجلد الثالث

باب بيان قسم الاقطاع	٧٢٢
باب محل الخبر	٧٤٧
باب بيان القسم الرابع وهو الخبر	٧٥٨
باب الكتابة والحظ	٧٧٠
باب شرط نقل المتن	٧٧٤
باب تقسيم الخبر من حيث المعنى	٧٧٩
باب ما يلحقه التكثير من قبل راويه	٧٧٩
باب العلم يلحق الحديث من قبل غير راويه	٧٨٦
باب المعارضة	٧٩٦
باب البيان	٨٢٤
باب بيان التغيير	٨٣٧
باب بيان الضرورة	٨٦٧
باب بيان التبديل وهو النسخ	٨٧٤
باب بيان محل النسخ	٨٨٣
باب بيان الشرط	٨٨٩
باب تقسيم النسخ	٨٩٤
باب تفصيل المنوخ	٩٠٨
فصل ذكر الاصوليون	٩١٨
باب افعال النبي عليه السلام	٩١٩
باب تقسيم السنة في حقه عليه السلام	٩٢٤
باب شرايع من قبلنا	٩٣٢
باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم	٩٣٧
باب الاجماع	٩٤٦
باب الاهلية	٩٥٦
باب شروط الاجماع	٩٦٣
باب حكم الاجماع	٩٧١

٥١٥
R.

T. C.
ISTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Solymaniye U. Kütüphanesi
İsmi İbrahim Ef.
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 215

باب بيان سببه	٩٨٣
باب القياس	٩٨٦
فصل في تعليل الاصول	١٠١٣
باب شروط القياس	١٠٢١
باب ركن القياس	١٠٦٤
باب بيان المقالة الثانية	١٠٨٥
باب حكم العلة	١١٠٩

الجلد الثالث من كشف الاسرار
على اصول الامام فخر الاسلام على بن
محمد البردوى نعمد هما الله بفقرانه

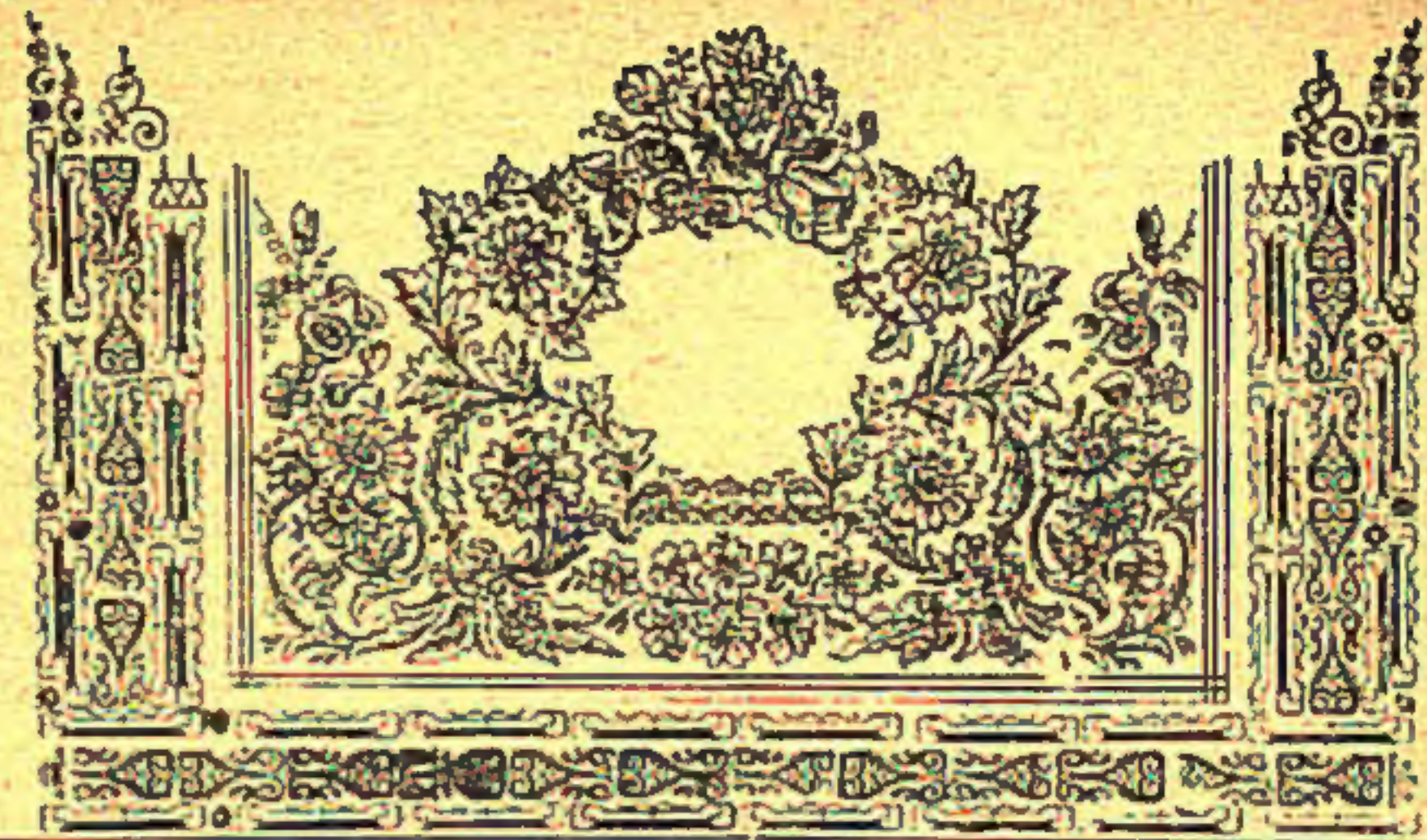
قد صحح هذا الكتاب حين الطبع احد رامن
الشهير بالشهرى المدرس بدار الخلافة

طبع من طرف حسن حلى الرزوى

١٣٠٧



وهو نوعان . ظاهر وباطن . اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك اربعة انواع ما رسله الصحابي والثاني ما رسله القرن الثاني والثالث ما رسله العدل في كل عصر والرابع ما رسل من وجه واتصل من وجه آخر اما القسم الاول فقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من القتيان قلت محبة فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلام كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسل لان من ثبتت محبة لم يحمل حديثه الاعلى سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان ثبت اتصاله من وجه اخر



بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقيد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسل لعدم تقيده بذكر الوسطة التي بين الراوي والروى عنه وهو في اصطلاح الحديث ان يترك التابعي الوسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابا هريرة فهذا يسمى منقطعاً عندهم هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبخس فوجدت له قواهم امر عضيل اي مستعاق شديد والائتفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتسمية ما ذكر في الكتاب بالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكى عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكى عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا في المتمدن واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يأتى بأية او سنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي او تلقنه الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عن فيه دلة من جهالة

(او غيرها)

او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال ولهذا اي وثبوت الاتصال بوجه اخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلاتنا سمعنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه والمذكور في كتبهم قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة ثبتت به كسبوتها بالمتصل وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في الدراهم والصابون فيك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا بوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المرسل عند لم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عنه لا يعرف عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المرسل له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقدروا حديثا قديما عن لم يحمدا في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمي وكان قد رآه افضيا ورضي بالكذب ايضا وروى مالك بن انس رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصري وهو عن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمار وعبد الله بن الحر وغيرهما من المجروحين وارسل الزهري قبل له من حديثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للمروى عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه فان سكت نفسه الى قوله قبله والا يتخصص عنه وبان الناس تكلفوا الحفظ اسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعدان ان يقال اجتمع الناس على ما لا يفيد وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالي وذكر شمس الائمة الاربعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسبة حيث قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبي حتى رمى جرة العقبة

لهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني وجدتها مسانيد وحكى اصحاب مالك ابن انس عنه انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا احتج الخائف بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها يصح روايته لكنا نقول لابن بالارسال استدلالا بعمل الصحابة والمعنى المعقول اما عمل الصحابة فان ابا هريرة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اصح جنبا فلا صوم له فردت طائفة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام قال لا يروا الا في نسيتهم فمورس في ذلك يروا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما يحدث سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسنده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولي

فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس * وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة * وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب * وحديث البراء مذكور فيه ايضا * ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلات ولما رسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتخص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة وتقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصاً اذا كان الارسال من وجوه التابعين * مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة * وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة * ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة * وابي العالية والحسن من اهل البصرة * ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق * وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلنا * وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديث لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر * وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة * وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد * ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان الرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستخير الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مرسلات ولا مسنداً ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فمعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان الرسل حجة كالمسند * وما قبل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقوا ما لم يسمعوا ليطلب ذلك في المجموعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا قصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما روهوا ذلك ليطلب ذلك في التواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا * وذكر الشيخ في شرح التوقيف اننا اجعنا مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العدالة * والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتاع وملاؤا الكتب

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردود الامتناع من روايته ولم يقرأوا عليه فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله * واما المعنى فاذا ذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن * عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم بثبوته عن النبي عليه السلام فعمد بفتح الميم اي قصد يقال عمدت لشيء اعمد هذا اذا قصدت له اي تعمدت وهو تقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا وهذا تشنيع عليهم فانهم سمو انفسهم اصحاب الحديث وانتصوا لحيازة الاحاديث والعمل بها ثم رد وانها ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه فكان هذا تعطيلاً للسنن وتضييعاً لها لاحفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انها يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لا يعرف عدالته ولا تصدق * ونسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بحجة خبر الواحد وهو غير جائز فيجعل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فينبغي ان يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة * واجمع من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب (قوله) الا انا اخرناه استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصحيح وماتت بالتصحيح فوق ما ثبتت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة به (قوله) وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي لتعديل لان الراوي ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا تابع من ابهم وهو المروي عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن الجرح وحين فكذلك الا انهم تبخوا عن جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبس الامر على المروي له وتحيل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان هذا ضرب منية للمراسيل بالاجتهاد فلم يحز النسخ بمثله بخلاف التواتر المشهور فاما قوله ان الجهالة تنا في شروط الحجة فغلط لان الذي ارسل اذا كان ثقة قبل اسنده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما لهم

والمعتمد من الامران العدل اذا اوضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسيه الى من سمعه لتحمله ما تحمل عنه فعمد اصحاب ظاهري الحديث فردوا اقوى الامر بن وفيه تعطيل كثير من السنن

كأينا وما ذكر وامن الاحتمالات الاخر ليس بمانع بدليل ان المعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان من فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الوسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى غير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابته ولا يكون للمرسل تأثير في مقابله وان لم يكن حجة فافتراءه الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فصير حجة كذا في المعتمد واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم (قوله) الا ترى انه اذا اتى على من استدل به خيرا ولم يعرفه يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعدد الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذلك هذا وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا ابراهم المروى عنه واثبت عليه خبرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لانيهم صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المحتفل الى المختلف وساقى بيانه * او يكون الزاما على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لانيهم ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عناء الشافعي بهذا الكلام فاراد بن يثقبه ابراهيم من اسماعيل ومن لا يهتمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقبله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه لان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كالوقال هو عدل صريحا * ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى الخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

(وقولهم)

الا ترى انه اذا اتى على من استدل به خيرا ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيناق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة * قلنا فائدة من وجهين * احدهما انه اذا استد امكن السامع التفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدا عنهم آكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته اقوى من ظنه بانته الى خبرة غيره وهذا يقتضى ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الأئمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة * قوله * واما ارسال من دون هؤلاء اي دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه * قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون * وقال عيسى بن ابيان لا يقبل الامراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باحد الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يقشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهادة النبي عليه السلام على اهل الكذب الابرواية من كان معلوم العدالة يعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر في المعتمد اذا قال للانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجعت فلا يعرف اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر الم يضبط فيه السنن قبل مرسله * قوله * الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن ابيان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الأئمة قول ابي بكر الرازي رحمه الله * قوله * واما الفصل الاخير وهو ما ارسل من وجد واتصل من وجه آخر * وهو على وجهين اما ان اسند هذا المرسل او غيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسند هذا الراوى لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوى لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر ما ساند هذا المرسل وجعلوه بالارسال سائق الحديث * وعانهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المساند لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسي من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن واماله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعانهم على ان الانقطاع يحمل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطن فوعان

انه سمعه مسنداً متصلاً فأرسله فاستدأ عليه ثم تذكره فاستدأ ثانياً او كان ذاكرة للاستدأ فاستدأ
ثم نسي من يروي عند فأرسله ثانياً فلا يقدر ارساله في استدأه ولكن انما يقبل استدأه عندهم
اذ انما بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلاناً ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم
مثل ان يقول من فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضاً اليه اشير في المعتمد
واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم
الحديث ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مراسلاً وبعضهم متصلاً مثل حديث لانكاح
الابوي رواه اسرايل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن
ايه عن ابي موسى الأشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً هكذا متصلاً ورواه
سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً
قد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه
للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحتفظ * فاذا كان من ارساله احتفظ بمن وصله فالحكم لمن
ارسله لا يقدر ذلك في عدالة من وصله واهليته * ومنهم من قال من استند حديثاً قدارسله
الحافظ فأرسله له يقدر في مسنده وفي عدالته واهليته * ومنهم من قال الحكم من استدأه
اذا كان ضابطاً عدلاً فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحداً او جماعة قال
وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في التقدير واصوله ويتحقق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو
الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم
على الصحابي او رفعه واحد في وقت ووقفه هو ايضاً في وقت اخر فالحكم على الاصح لما
زاده الثقة من الوصل والرفع * فوجد عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسميته المروي
عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واستاد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل
يغلب الجرح للمعرف * ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال
من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل اسناد من يسند له لأنه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مراسلاً
او نسي المروي عنه كما ذكرنا ومن استدأ سمعه مسنداً فلا يقدر ارساله في اسناد الاخر * ولان
المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان ثانياً فثبت مقدم عليه لأنه علم ما خفي عليه (قوله)
انقطاع بالمعارضة وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لأنه لما عارضه
ما هو فوقه سقط حكمه لان الغلوب في مقابلة الغالب ساقط فيسقط معنى ضرورة لنقصان
وقصور في الناقل بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط
والعقل * شيئاً من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول * وذلك اي الانقطاع المعنوي
الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضاً كالانقطاع الظاهر * السنة المعروفة اي
المشهورة او التواتر * مخالفاً للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفاً لقولهم لصار
مثل الخبر المشهور بموافقتهم على ما بينا (قوله) ويستوى في ذلك الخاص والعام * اعلم
ان خبر الواحد اذا ورد مخالفاً لمقتضى العقل * فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

(علي)

التأويل الصحيح * وان لم يمكن تأويله لا يتعسف لم يقبل لأنه لو جاز التأويل مع التعسف
لبطل التنافس من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام
لم يقله الاحكامية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفاً لنص الكتاب او السنة
التواترة او للاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين
القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقتضاها القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم
الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله
على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله
ويستوى في ذلك اي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر
حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان آمناً لا يخص بقوله عليه السلام
الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوته وشرطه شرط الصلوة * ولا يترك ظاهر قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية بحديث التسمية على ما مر بيانه * وعند الشافعي وجامعة الاصوليين
يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجد
اليقين عندهم وانما تقيد غلبة الظن بخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم
* وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت
عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول * والاوجه انه لا يجوز عندهم
ايضاً لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة
فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن
لاشبهة في ثبوت متهما اي نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متهمة
ومعناه جميعاً لأنه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصاً في معناه فكذلك لان المعنى
مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتن اصل والمعنى فرع له فلا بد من ان
يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر
معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى
بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز * فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بقوله عليه السلام لا توارثوا اهل ملين شتى * وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازاجكم ولهن
اربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا توارثوا اهل ملين شتى * وقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها في شواهد لها كثيرة ثبت ان
تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلهما على

(٩٢)

(ثالث)

٢ انقطاع بالمعارضة
وانقطاع لنقصان وقصور
في الناقل اما الاول
فانما يظهر بالعرض على
الاصول فاذا خالف شيئاً
من ذلك كان مردوداً
منقطعاً وذلك اربعة اوجه
ايضاً ما خالف كتاب الله
والثاني ما خالف السنة
المعروفة والثالث ما خالف
من الحديث فيما اشتهر من
الحوادث وعم به البلوى
فورد مخالفاً للجماعة
والرابع ان يعرض عنه
الاغمة من اصحاب النبي عليه
السلام اما الاول فلان
الكتاب ثابت بيقين فلا
يترك بما فيه شبهة ويستوى في
ذلك الخاص والعام والنص
والظاهر حتى ان العام من
الكتاب لا يخص بخبر
الواحد عندنا خلافاً
لشافعي رحمه الله ولا يزداد
على الكتاب بخبر الواحد
عندنا ولا يترك الظاهر
من الكتاب ولا ينسخ بخبر
الواحد وان كان نصاً لان
المتن اصل والمعنى فرع له
والمتن من الكتاب فوق المتن
من السنة لثبوته ثبوتاً
بلاشبهة فيه فوجب الترجيح
به قبل المصير الى المعنى

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز ان عمر وعائشة واسمذرضي الله عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت * قوله * وقد قال النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث الحديث * اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان وزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتركيز الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بإبراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد * ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما ثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عن حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجهه على ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنية فاقبلوه وما نهاكم عنه اي من اخذه فانتهاوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو القلول * وقد تايده هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تكترون فلا تصدقوا فاقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولان ترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعي لا يجوز رفعه بالدليل الظني لا شترط المبالغة في النسخ * واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند الخلف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه بترائه * مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا * ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدى الى نسخ الكتاب فيشرط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يحقق نقصان بفوتها في العبادة ولم يفت اصل الجواز اذ لو فات لادى الى نسخ الكتاب * ومن اراد اختار الاحاد فقد ابطال الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع * فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله بحيث لا يخلو عنها وفي الخبر عارض * واستصحاب الحلال الذي ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعلى بالاستصحاب في الحوادث فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا * فقد ابطال اليقين يعنى بما فيه شبهة والاول قبح باب الجهل والاحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او باليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأ الجهل * والثاني وهو العمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه قبح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالاحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا بكذا * قوله * ومثال هذا اى مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والنبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية مشى الى مسجد قباء فاذا الانتصار جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثبت عليكم ما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة ثم نتبع الاحجار الماء فلا النبي عليه السلام فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كالتوضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر * ولكنهم يقولون نحن لانجعل له تطهرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير التوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كالموضأ او عرف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب * واجيب عنه بانه تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهرا من كل وجه * ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف * قوله * وكذلك اى وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه بين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات بشاهد وبين الطالب وهو مذهب على وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلاؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفة الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد لاحياء الحق وهو يجهل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون مجلأ ثم فسر بنوعين برجلين ورجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب بالامر على النوعين لان الجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناول اللفظ كقول الرجل كل طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من المأكول بقوله كل * وكذا لو قال تفقد من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالنفقة عليه ما حتى لا يكون النفقة على غيره من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيد على صفقتك او خالدا لم يكن استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

وقد قال النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث من يمدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فذلك قول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس واستصحاب الحلال الذي ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطال اليقين والاول فتح باب الجهل والاحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل منزلة

وقد قال النبي عليه السلام تكثروا لكم الاحاديث من يمدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فذلك قول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطال الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس واستصحاب الحلال الذي ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطال اليقين والاول فتح باب الجهل والاحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل منزلة

يصير المذكور بيانا لكل فن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بنجر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به * وثانيها انه تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يتحقق به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شئ * يتحقق به الرتبة وهو معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب * وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة في البيان مع ان حضورهن بمجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره وقرن في بيوتكن فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكمة والانتقال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولي لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولي لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وبالنضمام عين المدعى اليه يتمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة للجمعة لحضور النساء بمحفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة * وكان ذلك اى الانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شئ * اخر بصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ماذكر في الكتاب * ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لان له طرعا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف نستقيم دعوى القصر من غير دليله * ولئن سلمنا القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندهم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب * وان يقول على الوجه الثاني لادلالة هذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما عو المذكور في الكتب بل نظم ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه ولاتنموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم للشهادة لا يتقاده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا * ثم اكده الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بيانا على الاستقصاء وقال في اية اخرى واخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيصد ان يترك المعهود ويامر بغيره ولانه ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسم بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعى ليست بحجة وامثال هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسر ابن عباس وسعيد بن جبير وجاعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لالى شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة * والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتباب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا الا بغيره وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ واو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولي لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه ادين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة * وامثال هذا اى نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب المتنجي الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وسائر ما مر به (قوله) وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت ازيادة على الكتاب المشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بنجر الواحد الذي هو اضعف * وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عرو بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر * وبيان المخالفة من وجهين * احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق * والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما عينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البيعة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بنجر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا * كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي وازهرى حتى قال ازهرى والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البيعة على المدعى واليمين على من انكر يمين المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للخضرمي حين امتنع عن استخلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا ذلك فهذا يقتضي الحصر ولو كانت بين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستخلاف في قوله **﴿** ومثل حديث سعد الى اخيه **﴾** بيع الرطب بالتمر كيلا **﴿** كيل يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم مثل عن بيع الرطب بالتمر فقال اتقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا قالني عليه السلام افسد البيع وأشار بقوله اتقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للعالم عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لا يجوز المثل في غير المثل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المثل **﴿** واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل فانه يستدعي الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس لثمره الخارجة من النخل من حين يعتقد الى ان يدرك وبما يتردد عليها من الاحوال والصفات لا يختلف اسم الذات كاسم الآدمي لا يتبدل باختلاف احواله **﴿** والدليل عليه ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يرمي قفيل وما يرمي هي فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وهو بسرو قال شاعرهم **﴿** شعر **﴿** وما العيش الا نومه وتشرق وتمر على رأس النخيل وما **﴿** والمراد الرطب **﴿** وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فيس قبل ان يموت الموصى لا يطل الوصية ولو تبدل الجنس باليس لطلت كما لو اوصى بعنب فصار زيبا قبل الموت **﴿** وكذا لو اسلم في تمر فانتضى رطباً او على العكس صح ولو اختلفا كان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حاله العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين الذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها في بابي الحال فلا فكاك اعتبار الاعديل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص **﴿** واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء واعتبر التفاوت بين التقدير والنسبة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين التقدير والنسبة حادثة بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يمتنع على صنع العباد فذلك مفقود للعقد وفي المقلية بغير المقلية والخطة بالذبيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يمتنع على ما هو ثابت باصل الحلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردى **﴿** واما الجواب عن الحديث فن وجهين **﴿** احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسه البدلين او في حال رطوبةهما او في حال يوسه

ومثل حديث سعد بن وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

احدهما ورطوبة الآخر جاز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يوسه كما هو مقتضى حديث سعد متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد **﴿** وهو معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور **﴿** والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف **﴿** والباقى باعتبار جودة متعلقة بزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وقدرت في الآخر لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر **﴿** وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لتفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر ان كان فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شائعة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطة الاعتبار شرعا انما اعتبر المساواة والفضل قدر فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور **﴿** وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلي فان بالقلي يتفتح الحيات اذا كانت رطبة وتصر اذا قليت يابسة فلا تساوى المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتقاخ والصور وهذا التفاوت يرجع الى القدر فيجوز ان يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقوم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة **﴿** احدها وجوب المماثلة شرط للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص **﴿** والثاني انه يدل على تحريم فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات **﴿** والثالث الفضل الذي يعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار ووجب حرمة فضل لا يعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حاله العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل وهو غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسئلة وكانوا اشده عليه لخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد ابي عيش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابي عيش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط ولكن رد عليه ان الخطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا يكبل لقوله عليه السلام الخطة بالحنطة مثل بمثل وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام في الا سرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لانتم به لجواز قيم ثالث كافي الخطة المقلية **﴿** معناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لقوات وصف اليوسه عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار رجوده ليست من المقدار

عند صيرورته ثم اكل الخطة القليلة ليست عين الخطة على الاطلاق لقوات وصف الانبات
عنها بالقلبي وليست غيرها ايضا لو جرد اجزاء الخطة فيها وكذا الخطة مع الدقيق واذا
كان كذلك كان الا اعتماد على ما ذكرنا اولا (قوله) الا ان اى لكن ابا يوسف ومحمد اعله
اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما واقفا باحيفة رحيم الله في ان خبر الواحد يرد بمخالفته
المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته لخبر المشهور فقال انهما انما عملا به لانهما لم يسلم
مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول الثمر والرطب ليس بمرعادة اى عرفا بدليل ان
من حلف لا يأكل ثمرا فاكل رطبا وحلف لا يأكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار ثمرا لم يحنث
واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل
به **و** واجيب عنه بان قد ثبت ان الرطب من جنس الثمر لما قلنا لكن اليمين قد تختلف باختلاف
الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى الاقدام اخرى
فيقيد اليمين بالوصف كالوقال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فعدى حريقه بحال قيام
النكاح لانه يدعو الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف
الداعي اختلفت اليمين كذا هيما الا ترى انه لو حلف لا يأكل هذا الرطب وهو عمر انعقدت
يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كالوتين انه عنب اليه اشير في مخلفات المصنف رحمه الله **و** قال
شمس الائمة رحمه الله بعد بيان القسمين في هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة
للدين بليغة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الاحاد على الكتاب
والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع
انها لا توجب علم اليقين ثم تناولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا
الاساس ما هو غير متيقن به فوقوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما
لما يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استحباب الحال
وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون قهرا لباب الاحاد وجعل
ما هو غير متيقن به اصلا ثم يخرج مافيه التيقن عليه يكون قهرا لباب الاهواء والبدع وكل
واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمه الله من ازال كل حجة
منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها مافيه بعض الشبهة
وهو المروى بطريق الاحاد كما كان منه موافقا للكتاب او المشهور قبلوه اوجبوا العمل به
وما كان مخالفا لمعنا ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب بخلافه
وما لم يحدوه في شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة
اليه **و** قوله **و** اما انقسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به
البلوى اى فيما يمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخي
من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم **و** وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي وجيع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضي الله عنهم

الا ان ابا يوسف ومحمد ارحمهما
الله عملا به على ان اسم الثمر
لا يتناول الرطب في العادة
كفى اليمين واما القسم الثالث
فلان الحادثة اذا اشتهرت
وحق الحديث كان ذلك
دلالة على السهولان الحادثة
اذا اشتهرت استحالة ان
يخفى عليهم ما ثبت به حكم
الحادثة الا ترى انه كيف
اشتهر في الحلف فاذا شذ
الحديث مع اشتهار الحادثة
كان ذلك زياقة وانقطاعا

فانهم علموا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبر
اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل
رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالنقاء الخنثين **و** بان خبر
العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس
يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى **و** اخرج من لم يقبله بان العادة
تقتضى استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكر لو كان مما ينتقض به
الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخالفة الاحاد بل يلقبه الى عدد يحصل به
النواثر او الشهرة مبالغة في اشاعته فلا يفيض الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور
به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والشكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتر علما
انه سهو او منسوخ **و** الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته **و** ولهذا لم تقبل شهادة
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسما علة **و** ولم يقبل قول
الصبي فيما يدعى من اتفاق مال عظيم على التيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر
يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة يعدان
لاستيفاض مثله فكذا هذا **و** يوضحه انما لم تقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة
على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا
لنقل نقلا مستفيضيا وحين لم ينقل دل انه غير ثابت **و** ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من
عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم القصد والحجامة والفقهاء في الصلوة وافراد الاقامة
وتبنيها وقرأة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفاؤها وعامة تقاضا صلب
الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة **و** والسرفيد ان الله تعالى لم يكلف الرسول
صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى
خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان
يقول لا يتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء
السنة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضى مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى
خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب تصديقه **و** واجيب عنه بان
الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا اما لترك
كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت طائفة في حرب
او وباء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من
مائة الف ولم يثق عند الرواية الا بمحمد بن يوسف بن مطر القزري لكن العوارض لا تعتبر
في مقابلة الاصل من غير دليل فتقولهم يجوز ان يكون كذا لا يصدق فيما ذكرنا لاننا ندع
الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيه ظاهرا **و** وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر
بالسمية ومثل حديث
مس الذكر وما شبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه ايامهم وقولهم انه
يقيد عن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ثلث الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض
بخلاف القياس لانه لا معارض له وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل
حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحمر بيسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قتادة عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع
اشتهاار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به
ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لا تفرادها بروايته مع عموم الحاجة
الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذا القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم
مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكر شمس الأئمة
رحمه الله ولا يقال قدرى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار لاننا نقول
تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات
صحيحة تخالفها على ما بينها ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار فلا يفتنى الشذوذ بها
وما أشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من جل الجنابة وخبر رفع
اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها (قوله) واما القسم الاخير
من النوع الاول من الانقطاع الباطن وقد تفرق بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا
المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين
بان الحديث اذا ثبت وصح سنده فخلاص الصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر جرح على كافة الأمة والصحابي مجبوج به كغيره فان قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقوله عز وجل وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وردا عامين من غير تخصيص لبعض الأمة دون
البعض ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يهتموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاستغفال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من
عناية غيرهم بما فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو
عن رواه بعدهم او منسوخ ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم
لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه ايامهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفات
الرسول عليه السلام فيصوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه
اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبت عدالة رواه وذلك
اي الحديث المتقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه
الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي

(صلى الله)

واما القسم الاخير فلان
الصحابة رضي الله عنهم
هم الاصول في نقل الشريعة
فاغرا ضهم يدل على
انقطاعه وانتاخه وذلك
ان يختلفوا في حادثة بارائهم
ولم يحاج بعضهم في ذلك
محدث كان ذلك زيادة لان
استعمال الراي والاعراض
عن النص غير سايغ وذلك
مثل حديث الطلاق
بالرجال والمدة بالنساء
لان الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه وكذلك
اختلفوا في زكوة الصبي
ولم يرجعوا الى قوله استنوا
في اموال اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والمدة بالنساء فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب عمرو عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في
الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى انه
معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى
لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت
او منسوخ وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اي في وجوب الزكوة عليه اختلفوا فظاهر اذهب على
وابن عباس رضي الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا وذهب عبد الله بن عمر وعائشة
رضي الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي وذهب ابن مسعود رضي الله عنه الى ان الوصي
بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث
الذي رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا في اموال اليتامى
خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة وفي رواية من ولي يتيمه مال
فليجبر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة ولو كان ثانيا لجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة
بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص تناولوا احتجوا به لاشتهار اكثر من شهرة
الفتوى ولرجع المجبوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشتد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت
شي من ذلك علم انه مزيف واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من
مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخرا قوى منها في الصحة
فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري باسناده عن انس رضي الله عنه صليت خلف
رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفهمون القرآن
بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لا يذكرون بسم الله الرحمن
الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية
رابعة لم يجهر احد منهم بيسم الله الرحمن الرحيم وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره
وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضي الله عنها طلاق الامه تطليقتان
وعندنا حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت زفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول
بان ايقاع الطلاق الى الرجال وحديث عمرو محمول على النفقة بمعا رضة دلائل ذكرت
في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر
الاتفاق في قوله تعالى وما رزقناهم يفتقون بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع
المال والزكوة لا يأكل مادون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى
محمول على زكوة الرأس والله اعلم قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير
مزيفا بالوجهين الاولين اي مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه
كقصد بلد رايج يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه ببلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تأكلها الزكوة فهذا
انقطاع باطن معنوى اعرض
عنه الخصم وتمسك بظاهر
الانقطاع كما هو دأبه

تهمة الكذب اما نصدا او غفلة كاذب من تعدد ما في زيادة فشر وقع فيه * فهذا الى النوع الاول
من الانقطاع المعنوي المقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع بالمعنى لا اتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا عرض
عنه الخصم اى الشافعي حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بنسائه
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عادته في بناء الاحكام على الظواهر * قوله * واما القسم الاخر بفتح الحاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لتصور نقصان في الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عداله ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او واشب على صغيرة على ما قبل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع خبر صاحب الهوى
النفيل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة لعقل كالنوم ثمين * والمساءل وهو الذى
لا يأخذ في الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لستواء احكامهم * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطى في اصول المعتد بعدين الحق لدعا هو اه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء تقبل واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الاق انا اخبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله المستور في هذا الخبر كالعقل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور بن اذا لم يلحق الخصم لثبوت عدالته
ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل الزكي
ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجع جانب
الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت قال قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بنبوته ظاهرا ليؤول العتق كذا في المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالفاسق ثابت بالخلاف في باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير
الا في الصدر الاول اى في القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول بينهم في الباب المتقدم * وذكر شمس الاثمة رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان
المستور بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الان ما ذكره محمد في
الاستحسان اصح لان الفسق في اهل ازمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا عن لاتعملون بشهادته ولان في رواية الحديث
معنى الازام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال
الراوى * ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء
بها لانه معارض بقوله عليه السلام يفسوا لكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانه
تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم
لا تقبل كالفاسق والعبد لاشهادته له اصلا فلا يتناول الحديث * قوله * ليس بحجة في
الدين اصلا زعم بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر راى
السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او يحمل
الطعام وحرمة فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك
وقال خبره في الدين اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا
لان الخبر انما يصير حجة بترجع الصدق فيه وبالنسب يزول ترجمه بل يترجح جانب الكذب
فيه لانه لما لم يمتنع العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمتنعانه عن الكذب ايضا فلا
يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث
يقبل اذا تأيد اكبر الراى * لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة
الى رواية الحديث رجما تعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره
فتقبل اذا انضم اليه الخبر اى تحكيم الراى للضرورة * فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا
ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن
الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في
المبسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء بين اى محمد في الفاسق والمستور انه
يحكم راىه فان كان اكبر راىه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما يشي على
الاحتمال كاليقين وان اراده ثم يتيم كان احوط وان كان اكبر راىه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيم
* فان قيل * كان ينبغي ان يتيم احتياطا معنى التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار
يجمع بين التوضي والتيم احتياطا لتعارض الأدلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في
خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيم ههنا على خبره من وجه فكان بخلاف النص واذا
ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة فاما فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل
بحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من
اهل الماء اخبرنا عن السباع ارد ماكم هذا فقال عمر رضي الله عنه لا نخبرنا عن شئ فلو لا ان
خبره عدلنا ما نهانا عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد ذكره
عمر رضي الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقي هذا الدليل لاحاجة
الى احتياط اخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

واما القسم الاخر
فانواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي والمعتوه
والمففل والمساهل وخبر
صاحب الهوى اما خبر
المستور فقد قال في كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق
فيما يخبر من نجاسة الماء وفي
رواية الحسن هو مثل العدل
وهذه الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة
والصحيح ما حكاه محمد
ان المستور كالفاسق لا يكون
خبره حجة حتى يظهر
عداله وهذا بلا خلاف
في باب الحديث احتياطا الا
في الصدر الاول على ما
قلنا في المجهول واما خبر
الفاسق فليس بحجة في الدين
اصلا لرجحان كذبه على
صدقه

وقد قال محمد رحمه الله
في الفاسق اذا اخبر بحل
او حرمة ان السامع يحكم
رايه فيه لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه من
جهة العدول فوجب
التحري في خبره فاما ههنا
فلا ضرورة في المصير الى
روايته وفي العدول كثرة
وبهم غنية الا ان الضرورة
في حل الطعام والشراب
غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وهو ان الماء
طاهر في الاصل فلم يحمل
الفق حذرا بخلاف
خبر الفاسق في الهدايا
وجوه الوكالات ونحوها لان
الضرورة منه لازمة وفيه
آخر تذكره في باب عمل الخبر
ان شاء الله تعالى واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه
الله في كتاب الاستحسان
بعد ذكر العدل والفاسق
والكافر وكذا في الصبي
والمعتوه اذا عفا ما يقولان

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأى يقال الا ان الضرورة اى لكن الضرورة غير لازمة الى اخرى * وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل يمكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لتقديم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسكين لما اتقنا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اى باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء او وكلني به * ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة تهم بسكون الهاء لازمة لان كل من يث هدية لا يجد عدلا يعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه اى في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجد فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأى وما ذكرنا من المعاملات ينك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا * قوله * قال بعضهم كذا انما نشأ الخلاف من تعدد العطف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في انا اخبره رجل انه قدر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مسنورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفيا على العدل لاعلى الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفيا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانها اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا * وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبدالله بن عمر رضى الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهنتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فردده لصفره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور * والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفيا على الابد من غير ضرورة * لما قلنا معنى في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال معنى سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه * لان الولاية التعدية فرع للولاية القائمة اى ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا اصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هائل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية التعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق أنفسهما وانما هي مجوزة فكيف ثبتت تعدية ملزمة وانما قلنا انها تعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غيره وضع من المبسوط

لا يمكنه اتبائها لغيره * وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على أنفسهما بالا جاع وانما هي مجوزة بمعنى تصرفهما جازر الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتاج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها تعدية بمعنى لو قلنا خبرهما صارت ولايتهما تعدية الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه وجوب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشراب كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام فكذا الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل الرواية الى اخرى وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مسؤول للحر في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بخبره بل يلزمه اولاً ثم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية وبارق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرفيه لكونه مخاطبا (وقوله) الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف ثبتت تعدية ملزمة ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم في صفرهم ونقلوها في كبرهم دون صفرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صفرهم كما نقلوها في كبرهم وقدينا من قبل * والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روى ايضا ان الذي اتاهم النسر رضى الله عنه فيحمل على انهما جابجا وانهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبدالله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر بالغين مثله فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً الا ان النبي عليه السلام رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الائمة رجه الله (قوله) وقال محمد الى اخرى * فرق محمد رجه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط او وجوب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب في خبر الكافر فقال في الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقة بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقة ثم يتم بعد ذلك احب اليه * وان يتم من غير اراقه وصلى لا يجوز صلواته والفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقة فالاولى ان يريق الماء ثم يتم فان يتم ولم يرق الماء جازت صلواته ولو توضأه وصلى من غير ان يتم لا يجوز صلواته او وجب الاحتراز عن النجاسة في مسألة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقه ولم يجوز التوضؤ به * وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون اراقه وجوز التوضؤ به * وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحري اصلا في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا بل جعل التحري قيدا اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحري اصلا في خبر الكافر حيث لم يجعل بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رجه الله قال اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقه لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقه افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع الشبهة فليقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرنا بالا راقه ولوجود اصل الوجوب اوجبا التيمم * وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة تحملوا في صفرهم ونقلوا في كبرهم وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضأ به فان تيمم وارق الماء فهو احب الى وفي الفاسق جعل الاحتياط اصلا

في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فوقهما حتى اننا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتييم من غير اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط للتييم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحه ولم يتييم فان اراق ثم يتييم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا المصنف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة في خبره هؤلاء فسرنا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحكمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لانه من العقاب وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث

واما المغفل الشديد الغفلة اي قويا وذلك بان غلب عليه الغفلة والسيان في عامة الاحوال فقل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرها لان معنى السهو والغلط يترجح في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق ولا يقال ينبغي ان يقبل خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة لا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على حسب ظنه وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلة الا عند قاضي الغفلة من المعتوه فانه يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الا يعارض فاذا لم يترجح غفلة الراوي على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بمد الطهارة ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح ذكر الراوي على غفلة فقبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق الطهارة برجحها حتى لو اقررت الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها فاما حجة الغفلة اي وهما بان يوم السامع ان الراوي روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة في الرواية والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه والساهل المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يستغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به وقبل الساهل هو الذي لا يصرف اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ حسنة وقومته كذا في الصحاح (قوله) فاما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما تشتهي من الشهوات من غير داعية الشرع واحترازه عما ايسر في الشرع من الشهوات وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم من الهوى وعصمتهم عنه فلم انه لا بد من هذا القيد واعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كفارة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول واختلف في القسم الاول فذهب جماعة من اصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متخرجاً معظماً للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا رواة لما ينسب وكونه متأولا ممتنا عن المعصية غير عالم بكفره لا نجواه اهلهم فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الغزالي في المستعنى واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى اقصى ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن نجواه بفسقه فسق اخر اضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان احببنا رحمهم الله عملوا بشهادتهم

بالنكاح ولم يكن عذرا كجهله بكفره وبرقهسا * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لثمة الكذب فانه لما قاطى محظور دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على الكذب فيقدح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب او يخرج وجهه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك السمعة عمدا او شرب الخمر على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه حق ويقولون السلم لا يحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط * وذكر في التهذيب لمحي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فريتا يسمع عن توافقه في الاعتقاد انلى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لا يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان بفلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الامن تدن بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك * اذا كان يتحلل بغيره اى يتسبب الى ملكه يقال فلان يتحلل مذهب كذا اى يتسبب اليه ويتدين به والنحلة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبه وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذى تدن بكذا * وكذلك اى وكفى تدن بتصديق المدعى من قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب فلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا انظر في حجة (قوله) فاما في باب السنن الى اخره * هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فتقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فتقبل روايته كما تقبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل البخارى في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن حنيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته التهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخارى ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهياني وجابر بن عثمان الرحبي وقد اشهر عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن

موسى وقد اشهر عنهما الفلو * فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواء ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابو الحسين البصرى ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لامن تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نسبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا توهم الكذب كالكرامية فانهم يعتدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتد الوضع وكان عد لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه * ثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم (قوله) واما المرتبة الثالثة اى القسم الثالث من الانقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة

باب محل الخبر

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء لازوما في جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا في كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم ينفذ اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب (قوله) فنل عامة شرائع العبادات اى مثل الشرائع التى هي من فروع الدين لامن اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيها هو ابتداء عبادة ويقبل فيها هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا في ابتداء نصاب الفضلان والمجاهدين لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب الزائد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز تشييده بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما ثبت ما هو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يخلص بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقبلون اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل * وماشا كلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

باب بيان محل الخبر

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حقا لله تعالى من شرايعه ما ليس بمقوبة والتساقى ما هو عقوبة من حقوقه والتساقى من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فنل عامة شرائع العبادات وماشا كلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائعه

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصد عنه الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الامن يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحلل بملكه فتبهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا يجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبذعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب دواع الى القول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى الزور في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث

فيها حجة لان المبادىء يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ما قلنا اى بشرط رعاية ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفة الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شيء اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين * استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد به غيره * وابوبكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المفيرة في الجدة حتى شهد به محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضى الله عنه في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليتنصرف حتى روى عنه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاملا والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابوبكر عمل بخبر رواء بلال رضى الله عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر رواء جمل ان مالك في الجنتين وبخبر عبد الرحمن رضى الله عنه في الجحوس * وعمل على رضى الله عنه بخبر المقدار في المذى وعملوا جميعا بخبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الحثاين * ولان المتعريفه وجبان جانب الصدق لانثناء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام المدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انثناء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنس غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصيرة وعدم القرابة فلا يعتبر المدد ايضا * واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثلها الاشتهار * وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار المدد في بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا * عتصمها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كان عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى للتهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانثناء التهمة ثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لرعى في جميع الصور كما في باب الشهادة (قوله) فاما القسم الثاني الى آخره * ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالى وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا * وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع على من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في اليقات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد قيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى انها يثبت بدلالة النص فان الرجم في حق غير ما عتزلت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالتظلم وبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرضا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب * واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنس وخبر الواحد فيه

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالينات فجوز بالنس الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انفرد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالنس بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق بمن وفي ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد بأمر عمر رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فلي هذا يبنى ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما اتي بيانها ان شاء الله عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان المقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جنابة ولا مدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول الاخير واكد به قوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في الواطئة بالقياس يعنى على الزنا بجماع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفع الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقوله عليه السلام ارجوا الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم الواطئة فدل على زيافته (قوله) واما القسم الثالث وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد * وهو احتراز عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التى بالنساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليمتدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط * لما فيها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى لتركبوها وزينة وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والمدد * وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالتزامات لا بد من ان يكون الخبر مثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شبه الغير او ابى والالتزام بهذه المثابة فاذا لا بد من ان يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فامهذا شرطنا الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بمد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كافي القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والمدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث فلا يثبت
الا بلفظ الشهادة والعدد
عند الامكان وقيام الاهلية
بالولاية مع سائر شرائط
الاخبار لما فيها من محض
الالتزام وتوكيدا لها

واما في القسم الثاني فان
ابا يوسف قال فيماروى
عنه انه يجوز اثبات
المقوبات بالاحاد وهو
اختيار الجصاص واختيار
الكرخي انه لا يجوز ذلك
وجه القول الاول ان خبر
الواحد يفيد من العلم
ما يصح العمل به في اقامة
الحدود كما في اليقات
في مجالس الحكم وكما يجوز
اثباتها بدلالة النص ووجه
القول الآخر ان اثبات
الحدود بالشهادة لا يجوز
فاذا تمكن في الدليل شبهة
لم يحز كالم يحز بالقياس
فاما اليقينة فاما صار حجة
بالنص الذى لا شبهة فيه قال
الله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم الا ترى
ان ابا حنيفة رحمه الله لم
يوجب الحد في الواطئة
بالقياس ولا بالخبر الغريب
من الاحاد

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد
ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وما قد يصلحان للتوكيد فان الم في
اداء الشهادة شرط كما قال على رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فادع ولفظة
الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب
العلم فلهذا احتس هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول
المتن اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يدل الى الواحد عادة وقلما يتفق الانسان على الميل
الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الاثمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط
العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة بآية كانت بين اثنين بخبرين
صحيجين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لحسنه خبرا بل بنوع خبر ظهرت
مزيتة في التوكيد على غيره من بين اوشهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وذكر الشيخ
في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد
الخبرين عند المنازعة وبطلان الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة توكيد فيه فشرط
الشرع العدد توكيدا بخلاف القياس او لمعنى مقبول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين
صحيج في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المكر
قد تقوى ايضا بشهادة الاصلية وهو برائة الذمة فاستويا في الصدق فاحتج الى الترجيح بشاهد
اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد
يلزم السامع الاقناده لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه إيجاب لا يشترط فيه
زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ليس في سيغة لفظ
الراوي إيجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجه بامرائه
تعالى والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم
بقول الشاهد مالم يقض بها فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم
الاول ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس او عنهما جميعا وقوله لما يخاف متعلق
بتوكيدها وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيها من
كذا معنى المنع المجوز للتأكد احتمال التزوير والتليس والمعنى الموجبه بناء على هذا الاحتمال
صيانة الحقوق المعصومة وهو نظير التوكيد في قولك جادى زيد نفسه فان المعنى المجوز له
احتمال محي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع وذلك مما يطول
ذكره اى مثال هذا القسم كثير والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس
يتنعمون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه
السلام الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد
ولفظ الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة ولا يلزم عليه ما اذا قيل الامام شهادة
الواحد في حلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفترون

لما يخاف فيها من وجوه
التزوير والتليس صيانة
للتحقوق المعصومة وذلك
مما يطول ذكره والشهادة
بهلال الفطر من هذا القسم
واما القسم الرابع فيثبت
بأخبار الاحاد بشرط التميز
دون المدالة وذلك مثل
الوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا
والاذن في التجارات وما
اشبه ذلك وقبل فيها خبر
الصبي والكافر ولهذا قلنا
ان فلانا وكلك بكذا

على ما روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله لان الصوم الفرض لا يكون أكثر من ثلثين يوما
وهذا فطر بشهادة الواحد لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم
الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ
رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان انضت الى
استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي خنيفة رحمه الله انهم لا يفترون وان اكلوا العدة
بدون الثيق بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجائنين كذا في المبسوط (قوله) فوقع في قلبه
اى في قلب السامع صدق الخبر حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري
من الكافر والممالات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا
ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترون المدالة فيمن يعاملونه وانهم يتمدون خبر كل عجز
يخبرهم بذلك لما في اشتراط المدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله
ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم
بجارية لرجل وراى اخر يبيعها مدعيًا للوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا بأس بان يصدق
على ذلك ويشتريها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه صادق فكذا الجواب وان كان
اكبر رايه انه كاذب يمتنع عنه وان اشوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا ذكر
شمس الاثمة ايضا فقال في هذه المسئلة ان سال ذا اليد فقال اتى قد اشتريتها منه او وهبها لي
او تصدق بها على او وكنى بيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدق على ذلك ويشتريها منه
ويطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رايه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الراى اذا انضم
الى خبر الفاسق يتأيد به وان كان اكبر رايه انه كاذب لم ينبغ له ان يمرض لشيء من ذلك لان اكبر
الراى فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم
الراى ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا
يترأى تناقضا فواجه النصي عنه قلنا ذكر محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير في الرجل
راى جارية الغيرة في يداخر بيعها واخبرها البائع ان فلانا وكله بيعها وسعه ان يتاعها ويطأها
ولم يذكر تحكيم الراى فقال ابو جعفر رحمه الله في كشف القوامض يجوز ان يكون المذكور
في كتاب الاستحسان قفيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يتاعها اذا كان اكبر رايه انه صادق
ومحجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها كان
اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب والمذكور
في الجامع وسعه ان يتاعها ويطأها فيحمل على الرخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان
هذا حاصل كلامه فتخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان المذكور في
الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا او المذكور هناك على احدي
الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى فاما تخريجنا على الوجه الاول فالمدكور او لا

فوقع في قلبه صدقه حل له
العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني
لو اجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و
اخباره بالوكالة والهوية ونحوهما ماذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة
ماذكر هنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رايه في الفاسق
بخلاف العدل والله اعلم (قوله) وذلك لوجهين اى ثبوت هذا القسم بخبر كل يميز وسقوط
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط
العدالة وسائر الشرايط سوى التميز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ومكان ليتمه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لمعطلت
المصالح وفيه خرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف * بخلاف القسم الاول
فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما ينشأ من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة وقد يمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده
وهو القياس الصحيح * وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه
على ما مر تقريره * وذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقا انه يتوضأ بذلك
الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه
وارتكابه ما يتقد الحزمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب
الثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه
يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يملك به سوى الخبر والثاني وهو
الموعود ببيان في ذلك الباب ان الخبر هنا اى في هذا القسم * غير ملزم اى ليس فيه شيء من
معنى الالتزام لان المبدء والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا
يشترط فيه ما شرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليرجح جانب الصدق في الخبر
فصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لنا كيد الالتزام فيما تحققت فيه منازعة
وخصوصة فالوجه لاشتراطهما عند المسئلة وانقطاع الالتزام * ثم الوجه الاول يدل على
سقوط اشتراط العدالة اذا كان البالغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبى ان يكون على الاختلاف
المذكور في القسم الخامس لانتهاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما ينشأ من جهة كونه
ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين (قوله) بخلاف امور
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه
باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته
وايس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق
العباد وكذا الحل والحزمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما
من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتبين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما
عموم الضرورة الداعية
الى سقوط شرط العدالة
والثاني ان الخبر غير ملزم
فلم يشترط الالتزام
بخلاف امور الدين مثل
طهارة الماء ونجاسته

اذا لم يجمل تحكيم الراى شرطا في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا ذكر في الباب المتقدم وحمل
ماذكره هنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره
فلا لاستواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيما عليه فلا يثنى الفرق (قوله)
ولهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرايط الشهادة لم يقبل
شهادة الواحد بالرضاع * في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انها ارتضا
من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع *
وبالحرية اى في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حر الا بيمين بل يشترط شهادة رجلين او رجل
وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى
عن عثمان رضى الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت
امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتها فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض
عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال فارقتها اذا فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف
وقد قيل وفي بعض الروايات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وحجتنا في ذلك حديث
عمر رضى الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة
تقوم بابطال الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب النكاح فلا يتم الحجة فيه
الا بشاهدين كالمق والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اى في ثبوت الرضاع والحرية اوفى قبول
شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلا فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل
ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قولها حيث كرر السؤال امره ان يارقها احتياطا على
وجه التره والى التره اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا *
وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا
لان الحل والحزمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى
لو قال لغيره كل طعامى هذا او توضأ بعملى هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع
قيام الملك كالمصير اذا تخمر وكمن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة محبوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط
ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على يمينه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر ديني وقول
الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة يثبت حكما لا ملك وزواله لا مقصود واحتى او قال
لاخرط جاريتى هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم
ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذى يبنى عليه * ولان
في الوطى معنى الالتزام على الغير لان النكوة يلزمها الاقياد للزوج في الاستفراس والمملوك يلزمها
الاقيد للمولاهما وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل
الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر ديني
وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط (قوله) ولهذا اى ولان ما فيه الالتزام المحض

ولهذا الاصل لم يقبل شهادة
الواحد بالرضاع في النكاح
وفي ملك اليمين وبالحرية
لما فيه من الزام حق العباد
ولهذا لم يقبل خبر الواحد
العدل في موضع المنازعة
لحاجتنا الى الالتزام وقبل
في موضع المسئلة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها حلوه عن معنى الالتزام وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في آخر بيعها وزعم انها قد كانت في يد فلان وأنه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا باس بشرائها منه ولولم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها منه لم ينفع ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان الخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسألة ومواضعة كانت بينهما فيتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداده فانه فلا يكون خبره حجة فان قال انه كان ظلمنى وغصبنى ثم رجعت عن ظلمه فاقضى بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا باس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسألة وهي اقراره له بها ودفعها اليه وكذلك ان قال خاصته الى القاضي فقاضى بالينة او بالنكول وأخذها منه فدفعها الى او قال قضى بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان يقضاه القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسألة معنى لان كل ذى دين يكون مستلما لقضاء القاضي وان قال قضى لى بها فاجبته قضاءه فاخذتها لم ينفع له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام وتظير تغير الحكم بتغير العسارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحطب فقال انتلوني بالياف ياتم ولو قال لاقتلوني بالحطب لا ياتم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لا تحسب بلصبر على قتله ياتم ولو قال لاقتد موتى على ابني لا ياتم ففرقا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود ولهذا قلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه اوخته او الموت والطلاق بان غاب رجل عن امراته فاخبر مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها ثلثا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج بغير سواها او باختها وللحرة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اورده قائمة عند المقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المتأثرة معنى المنازعة اذا قدام كل واحد على مباشرة المقد تصرع ثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة (قوله) والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل واو قال ناب فردة على قبل خبره ولهذا قلنا خبر الفاسق في انبسات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على النكاح او الموت والطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المرأة نكاح زوج اخيه لانه يجوز غير ملزم وامثلك اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال عليه السلام الله اكبر يكتفى المسلمين احدهم فقام وامر الناس ان يصوموا بشهادة لا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة في ظاهر الرواية هي شرط وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانفساء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما سري بيانه وانما جملة من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص وجعله شمس الاثمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كافي القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك والشهادة على هلال الاضحى كشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر تملق امر ديني وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كمال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى في اليوم العاشر (قوله) واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فقتل عزل الوكيل وحجر الماذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسياقي بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما سذكره في هذا كما كان المبلغ وكلا اورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام او الاب وكلنك بان تخبر فلانا بالمرز والحجر ونحوها وارسلتك الى فلان لتبلغ عنى اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا لوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بالاخلاق بين مشايخنا فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كالموكل كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المتن وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فالفرق الاول قالوا مناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نقضا لواحد والمتن

واما القسم الخامس فقتل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم للبكر البالغة بالنكاح ولها اذا سكنت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر في هذا كما اذا كان المبلغ وكلا اورسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولي بنفسه مبتديا فان اباحيفه قال لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المتن ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى
عدل ولم يقل عدلين * ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما
وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور
يختص بالواحد والمتى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهرا للفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة
العدد تأثيرا في سكون القلب كان للمدلة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى
بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت
المدلة بدون العدد ثبت الخبر به فكذلك اذا وجد العدد دون المدلة * ثم لا بد لاستراط
العدد او المدلة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة
فاذا اخبر بالمرز مثلا رجل عدل اورجلان عدلان وغير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه
الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذا به الوكيل
لا ينزل عند ابي حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينزل اذا ظهر
صدقه * وان صدقه ينزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعاق بها حق الغير حتى ينفرد
الموكل بمنزله اما اذا تعاق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في عقد الرهن فلا ينزل وان اخبره
بذلك عدلان (قوله) ويحتمل كذا يعني ان العدد او المدلة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر
شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والباوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان
الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغنا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى
هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت المدلة او العدد لعدم سائر الشرائط
* وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيًا وانسانا * واما عندهما فان الكل
سواء اى القسم الخامس والرابع سواء ثبتت العزل والحجر بقول كل عيز كالتوكيل والاذن
* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة كالقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا
على ما يمرض لهم الحاجات فلو شرطت المدلة في الخبر عنها اضاقت الامر على الناس فلم يشترط
دفعًا للحرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة قد تحقت في حقه اذا توقف على المدلة يؤدي الى الحرج ونفويت المصلحة
لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يصح فانه ضرورة الحق
بالمعاملات * ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة على خلافها
* لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكمًا بالعزل والحجر * ثم فسر ذلك
الحكم بقوله يلزمه فيه المصلحة من لزوم عقد يعنى في الوكيل فانه اذا انزل يقتصر الشراء
عنه ويلزم عليه عهدة اوفاد عمل يعنى في الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات *

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من عنها متصرف في حقه بالعزل والحجر
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
النوع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه
من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يباحه ضمان ولا اثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع
والزامه او امره لا يكون ملزما ثبت ان هذا القسم اخذ شيها من اصلين ثم شبه الالتزام
بوجوب اشتراط المدلة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا
على الشبهين حفظهما * قال شمس الائمة رحمه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي حنيفة رحمه الله
اذا انشا الخبر من عنده لان فيه معنى للزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر والعزل ويلزمه
النكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكنت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما
لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنس ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته
كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله في الارسال الى عبده ووكيله فاما
الفضل فنتكف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمد
للتصرف الى ان يبلغه ما يرفقه فلهذا شرطنا المدلة في الخبر في هذا القسم ولم يشترط العدد لان
اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهي غير موجودة ههنا * وذكر شمس الائمة في شرح
المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب اذا اخبره فاسق
بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب القضاء
عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والمدلة فيها شرط بالاتفاق * واكثرهم على انه على
الخلاف كالحجر والعزل * قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام نضرا الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها
ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر الا قيليلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه المدلة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبره
حق فثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك (قوله)
والتزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يعنى في حق سقوط شرط العدد لاني
حق سقوط شرط المدلة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله * وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم
المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الائمة رحمه الله التزكية من القسم
الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لامن حقوق
العباد * وقال محمد هو اى المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله وقال
محمد هو من جنس القسم
الثالث على ما عرف والله اعلم

ويحتمل ان يشترط سائر
شرائط الشهادة الا العدد
عند ابي حنيفة رحمه الله
او المدد مع سائر الشرائط
غير المدلة فلا يقبل خبر
العبد والصبي والمرأة فاما
عندهما فان الكل سواء لانه
من باب المعاملات ولكن
ابا حنيفة رحمه الله قال انه
من جنس الحقوق اللازمة
لانه يلزمه حكمًا بالعزل
والحجر فيلزمه فيه المصلحة
من لزوم عقد اوفاد عمل
ومن وجه يشبه سائر
المعاملات لان الذي يفسخ
يتصرف في حقه كما يتصرف
في حقه بالاطلاق فشرطنا
فيه العدد او المدلة لتكونها
بين المتزكين بخلاف الخبر
اذا كان رسولا لما قلنا وفي
شرط المتى من غير عدالة
على ما قاله بعض مشايخنا
فائدة لتوكيد الحجة والعدد
ان في التوكيد بلا اشكال
والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المزمع معنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا كما يكون من الالزام فيشترط العدد لطمانية القلب الا ترى انه يمتنع فيها ما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا حتمال المواضعة والتبليس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المزمع فيختاره القاضي فيقدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة ولكنهما قالا المزمع غير مخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطاً كافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما احتص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففي العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خير الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئاً فكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يمتد الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلاً او رجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد بشرط في تركية المالكية عند الكل وان كان لا يشترط في تركية السرخس عند المالكية في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتركية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنته او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه صح وتشرط في تركية المالكية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التمديل في المالكية والا فلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجزى في تركية سر تركية العبد والمرأة والمحدود في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما تركية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة فلاننا ثم ما ذكرنا في تركية الشاهد اما في تركية الراوي فلا شك ان عندها لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تركية الشهادة لا يشترط في تركية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما يشترط في تركية الشاهد لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تركية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كمن الرواية ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوي والشاهد جميعاً اعتباراً بالشهادة ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوي لما قلنا في تعديل الذي هو شرط بشرطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

باب بيان قسم الرابع وهو الخبر

(قوله) اما الطرف الذي هو طرف السامع وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في آخر الباب واذا صح

(السامع)

السامع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السامع وكذا قوله في آخر الباب الذي يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا فلا يستقيم اقامة لفظ السامع مع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السامع واذا كان كذلك لا بد من ان يكون ههنا لفظ السامع دون التبليغ وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لانه مناه العزيمة في ذلك اي في السامع ما يكون اي يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة يوضحه ما ذكره شمس الاثمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثالثة طرف السامع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السامع نوعان عزيمية ورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى اخره ثبت ان الصحيح ما ذكرنا (قوله) اما القسم الاول الى اخره اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقاً او بقوله قال فلان او سمعته يقول وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعت يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعت يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدث ولم يخبره واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استنهام فهو كالتقسيم الاول في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني او اخبرني لما ذكر في الكتاب وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالتقسيم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ماسكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نعير الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين او بيع او نحوهما فلم يقربه ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن محيياً لما جاز تقريره عليها ولكن سكوتة على الانكار مع القدرة عليه فسقاً لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرات على فلان او قرئ عليه او حدثني او اخبرني قراته عليه بالاخلاق فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقاً او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحين البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يضر بالنطق اذ الخبر والحديث والسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت كذباً الا اذا علم تصريح قول السامع او يقربته حاله انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه ولا يقال امساكه عن التكبر جار مجرى اباحتها ان يتحدث عنه

اما القسم الاول لان
فما يقرأ عليك
من كتاب او حفظ وانت
تسمعه وما يقرأ عليه
من كتاب او حفظ وهو
يسمع فتقول له اهو كما
قرايت عليك فيقول نعم

باب بيان القسم الرابع
من اقسام السنة

وهو الخبر هذا الباب قسمان
قسم رجع الى نفس الخبر
وقسم رجع الى معناه فاما
نفس الخبر فله طرفان
طرف السامع وطرف
المبلغ وكل واحد منهما
على قسمين عزيمية ورخصة
اما الطرف الذي هو طرف
السامع فان العزيمة في ذلك
ما يكون من جنس
الاسماع الذي لاشبهه فيه
والرخصة ما ليس فيه
اسماع اما الاسماع الذي
هو عزيمية فاربعة اقسام
قسمان في نهاية العزيمة
واحداهما احق من صاحبه
وقسمان اخران مختلفان
القسمين الاولين هما من
باب العزيمة ايضا لكن على
سبيل الخلافه فصار لهما
شبه بالرخصة

لأنهم يقولون بابا بآباحتهم لم يحجز لهم التحدث عنه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا يصير مباحا بابا بآباحتهم
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الأخبار في أصل اللغة لا فائدة الخبر والهم وهذا
 الكوت قد افاد الهم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون أخبارا
 وإيضافا لا نزاع أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة أما لأنهم
 نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شائبا والحقيقة مغلوقة ونلفظ أخبرني وحدثني ههنا كذلك لأن هذا الكوت يشابه الأخبار في
 إفادة الغن والمثابة إحدى أسباب المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين أو كما لم يجاز الغالب وإذا ثبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات فما يقرأ عليك أي المحدث أو المبلغ
 وهو من قبيل قوله تعالى أنا أنزلناه في ليلة القدر على المترئين أي أرفع وأحوط الأثرى
 أنها أي المنزلة الأولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
 الصحابة لأن يقرأ عليه ثم يقال له أهكذا الأمر فتقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحوط وأولى وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة أي مطلق قوتك حدثني فلان بكذا أو شافهني به يدل على أن التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكمال على ما عرف فدل أن
 الوجه الأول أكمل ولهذا قال بعض المحدثين أن السامع في القسم الأول يقول حدثني وفي
 القسم الثاني أخبرني لأن الأخبار أعم (قوله) كان مأمونا عن السهو أي عن التقرير
 عليه في تبليغ الوحي وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلهذا كانت قراءته عليه
 السلام أولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء وما كان يكتب دليل آخر أي ولأنه
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئا وإنما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
 أولى فاما إذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب فهما سواء أي قراءة المحدث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به
 حقيقة لأن اللغة لا تفصل أي لا تفصل في اللغة بين كذا وكذا فإن من عليه الحق لو قرأه
 ذكر إقراره عليك أو قرأ عليه ثم تستفهم هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء
 الأثرى أنهما أي الوجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله تشهد بكذا في أدب الحق وإيجاب الحكم على القاضي مع أن
 باب الشهادة أضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية وقوله وما قلناه أحوط بشر
 إلى أن التسوية بين الوجهين أحوط من ترجيح الأول على الثاني لأنه لم يسبق الإذكار
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض أن الوجه الثاني أحوط من الوجه الأول وأن كان هذا

قال عامة أهل الحديث
 أن القسم الأول على المترئين
 الأثرى أنها طريقة
 الرسول عليه السلام وهو
 المطلق من الحديث المشافهة

وقال أبو حنيفة أن ذلك كان أحق من رسول الله عليه السلام لأنه كان مأمونا عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجري عليه السهو
 ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ وهما في المشافهة ٧٦١ ﴿ سواء لأن اللغة لا تفصل بين بيان التكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه

المفظ لا يستعمله بدليل ما ذكر في بعض نسخ أصول الفقه وأظه تصنيفه قال أبو حنيفة
 رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني أحوط ويترجح على الأول لأن السامع إذا قرأ بنفسه كان
 هو أشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته إلى ذلك فإن لم يترجح هذا الجانب
 فلا أقل من المساواة أشد عادة وطبيعة لأن الإنسان في أمر نفسه أحوط منه في أمر غيره
 ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل أن يسهو عن البعض ويشذ منه أكثر
 ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأ لفظة
 رعائه أذ هو لا يحاط في أمر غيره كما يحاط في أمر نفسه وقوله وإنما بقي احتمال
 الغفلة إلى آخره إشارة إلى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب أن يسهو المحدث
 عن بعض ما قرئ عليه ويتنفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط
 ما يسمع منه فاجاب أن كلا الأمرين موهوم الآن وهو المحدث عن سماع البعض الذي
 لا يمكن التحرز عنه عادة أهون من ترك شيء في المتن أو السند ولا بد من تحمل أحد
 الأمرين فيتحمل أسرهما وذكر في كتاب معرفة أنواع علم الحديث أنهم اختلفوا في
 أن القراءة على الشيخ وبسمي عرضا عند أكثر المحدثين من حيث أن القارئ يمرض على
 الشيخ ما يقرأ كما يمرض القارئ على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه
 أو فوقه فنقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على السماع من لفظه
 وروى ذلك عن مالك أيضا وروى عن مالك وغيره أنها سواء وقد قيل إن التسوية بينهما مذهب
 معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك وأصحابه وأشيائهم من علماء المدينة ومذهب
 البخاري وغيرهم (قوله) وأما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بأن يكون مخزوما يحتمل
 معروف ومتنونا وهو أن يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم
 بالتاء ثم بالمقصود قال الشيخ رحمه الله في شرح القويم فإن كان الكتاب على جهة الكتب
 مرسوما برسم الكتب معددا تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه
 أخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فإذا جاءك هذا الحديث فحدثه عن هذا
 الأسناد حلت له الرواية لأن الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر إلى آخره
 ثم الكتاب على نوعين أحدهما أن يقرن به الإجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل
 السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما يجزى عن الإجازة وإجاز الرواية به كثير
 من المتقدمين والمتأخرين منهم أبو السخيتاني ومنصور والميث بن سعد وغير واحد من
 من الشافعيين وإلى ذلك قوم آخرون منهم القاضي المساوردي لأنه لم يعمل منه شيئا
 لا بالسماع ولا بالإجازة فكيف يستدل به والسحيح هو الأول عند أهل الحديث لأن في الكتابة
 إشمارا بمعنى الإجازة فهي وإن لم تقترن بالإجازة لفظا فقد تضمنت الإجازة معنى كذا ذكر
 أبو عمر و (قوله) وكذلك أي وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه أي
 على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بأن يقول المحدث للرسول بلغ عن فلان أنه قد حدثني

على هذا الوجه الأثرى (ثالث) أن تبليغ الرسول عليه السلام (٩٦) كان الإرسال أيضا وذلك بعد أن يشن بالحجة

فيستفهم فيقول نعم الأثرى
 أنهم سواء في أداء الشهادات
 وهذا لأن نعم كلة وضمت
 لإعادة اختصارا على
 مامر والمختصر لفظة مثل
 المشيع سواء وما قلناه أحوط
 لأن رعاية الطالب المذغادة
 وطبيعة فلا يؤمن على الذي
 يقرأ الغلط ويؤمن الطالب
 في مثله فانت على قرأتك
 أشد اعتمادا منك على قرأته
 وإنما يبقى احتمال الغفلة
 منه عن ما قرأه عليه وهذا
 أهون من ترك شيء من المتن
 أو السند حتى أن الرواية
 إذا كانت عن حفظ كان
 ذلك الوجه أحق كما قلتم
 وأما الوجهان الآخران
 فاحدهما الكتاب
 والثاني الرسالة أما الكتاب
 فعلى رسم الكتب
 ويقول فيه حدثنا فلان
 إلى أن يذكر متن الحديث
 ثم يقول فإذا بلغك كتابي
 هذا وفهمته فحدث به عنى
 لهذا الأسناد وهذا من الغائب
 مثل الخطاب الأثرى
 أن الرسول صلى الله عليه
 وسلم كان يرى الكتاب
 تبليغا يقوم به الحجة
 وكتاب الله تعالى أصل
 الدين وكذلك الرسالة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد
 وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا
 فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
 بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والتناكح وسائر العقود المتعلقة
 بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يمدونهما مثل الخطاب حتى
 قلدهم خلفاء والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا
 مخالفتهما مخالفا للامر فمرفقا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة
 والاجازة في حق الخاضر لان الاصل في حق الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي
 عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا اناجوزنا هما ضرورة
 فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة
 بمدان يثبتا بالحجة اى بالينة التى تثبت بتمامها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى
 القاضي * وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى الينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه
 خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول (قوله) والخيار في القسمين الاولين ان يقول
 السامع حدثنا لان الحديث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب
 الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان
 في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من الحديث * وعند بعض
 اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه
 وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجهود اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في
 هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع
 فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم
 لان الحديث لم يحدث ولم يحدث ولم يتغير شيئا ولم يلفظ الا بقوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر
 والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لانه فكان هذا تحديثا
 واخبارا * وفي القسمين الآخرين الخيار ان يقول اخبرنا * قال بعض الحديث لا يجوز
 ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد
 بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصرى في المتمد
 ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيحملون
 الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويحملون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة
 والشافهة وهو اصطلاح والافظاخر قوله اخبرنى تفيد انه تولى اخباره بالحديث
 وذلك لا يكون الا بالشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ
 بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته
 المصنفة في تنويع السماع وتنجيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثنى اخبرنا اخبرنى منوطا ببيان صفة
 نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين
 حدثنا واخبرنا وحدثنى واخبرنى اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ
 المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كله سماع جيد او قرار منه بالسموع
 كالصك والشهادة والاشهاد * قال وجاء في الروايات انبأنا واتبانى واخبرنا واخبرنى ولم اسمع
 فيها شيئا ارتضىه الا انى احسب ان خبرنا واخبرنى للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى
 في الوحدة خبرنى وفي الجمع خبرنا (قوله) وهو الاجازة والمناولة الضمير عائد الى ما به والاجازة
 ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين
 اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما سمع عندك من مسموعاتى وحينئذ يجب
 تعيين المسموع من غيره وسأيتك بيان انواعها * والمناولة ان يسطى الشيخ كتاب سماعه بيده
 الى المستخير ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى
 عنى هذا كما يوجب الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
 معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احداثها
 بعض الحديثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قديما من الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها
 جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصماني وابو نصر الوائلي السجزي والشافعى
 في رواية الربيع عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ابيات الحنجدى عنه وغيرهم
 لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثوا بخبره وهذا اباحة الكذب وايسر له ذلك
 ولا غيره ان يستبيح الكذب اذا اسبح * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر
 من مذهب الشافعى ايضا لان الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه
 ما سمع عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما سمع عند شيخه فلو لم يجوز الاجازة لادى
 الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدنا ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من
 العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما سمع من مسموعاتى في العرف جاريا مجرى قوله
 ما سمع عندك من احاديثى قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في المحسول والمتمد *
 والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذى يسقاه المالك من الماشية والحمار يقال استجرت فلانا
 فاجازنى اذا سقاه ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه
 اياه فعلى هذا المجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتى او مسموعاتى قيعدي به يحرف جر من غير
 حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يحمل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن
 والاباحة وذلك هو المعروف فنقول اجزت لفلان رواية مسموعاتى مثلا ومن يقول منهم اجزت له
 مسموعاتى فعلى سبيل الحذف الذى لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان
 المجازله عالما بما في الكتاب الذى اجاز به روايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب تحت الاجازة
 عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف
 على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجازله عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمت باسا نيده هذه فانا اجزت منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستخير مأمونا بالضبط والفهم

والخيار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المكاملة مشافهة وفي القسمين الآخرين الخيار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى انما نقول اخبرنا الله وانباؤنا ونبأنا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فالاسماع فيه

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكانت رواية الخبر ثم المستحب في ذلك اى في هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازى وهو الزينة في الباب ويجوز ان يقول اخبرنى او حدثنى بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذا الخطاب لم يوجد فيها اصلا الا ان ماذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت الزينة فيه ما قلنا هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابى زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمهم الله ان الاحوط ان يقول اجازى فلان وان قال اخبرنى فهو جائز ايضا ولا يبنى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذى يرويه فلا يجوز ان يقول حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب او الحديث لا بالاجازة وعامة الأصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثنى او اخبرنى اجازة وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كذا ذكره صاحب المعتمد وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا ونقل عن الاوزاعى انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله خبرنا وذكر الحاكم النيسابورى في معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثنى فلان وفيما يأخذ منه لفظا مع غيره حدثنا فلان وفيما يقرأ على الحديث بنفسه اخبرنى فلان وفيما يقرأ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان وفيما عرض على الحديث واجاز له روايته شفاها انبأنى فلان وفيما كتب اليه ولم يشفه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازى فلان او انبأنى اجازة والاولى تحرر الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه وذكر في رسالة ابى الوفاء ان الرواية بالاجازة تقول اجازى فلان بن فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يتلفظ لشيخه يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث (قوله) واذالم يعلم ما فيه اى لم يعلم المجاز له ما في الكتاب فان كان الكتاب محتما للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغير لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأمونا عن التغير غير محتمل للزيادة والنقصان يبنى ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد ويحل ويصح عند ابى يوسف وخمسة الله واسل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وختمه قبل وان لم يبرقوا ما فيه وهو قول ابى لى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشمل على اشيء لا يمجبهما ان يقف عليهما غيرهما وهذا يحتم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه لم يشترط علمهما بتأنيهما وهما قولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين

(الكتاب)

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشمل على شئ سوى الخصومة فللمر كتاب اخر على حدة فاما ما بيعت على يد الخصم فلا تشمل الاعلى ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبوط وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يرده ويشهد شاهدين بان هذه رسالتى الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح (قوله) وانما يجوز ذلك اى الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضى الى القاضى على ما ذكرنا فلو شرط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به حتى لم يجوز اى الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشمل على سرىكم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد وفى نكاح مختلفات القاضى الفنى رحمه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فاتهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود وذكر فى التقويم والفنية الاختلاف في الصك ايضا وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اى يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانتفاء الضرورة وهى اشتغال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشمل على سرىكم من احد اليه اشار شمس الائمة ويحتمل الجواز بالضرورة اى يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضى بالضرورة وهى ان المحدث يحتاج الى تبليغ ماصح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكامل والتوافى في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر للطلاب القراءة على المحدث وفى اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تنفير فجوزت الاجازة من غير علم بالضرورة كما جوزت مع العلم بالضرورة وذكر ابو عمرو الدمشقى فى كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجزعا لا بما يحجزه والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخص يتأهل له اهل العلم لم يسر حاجتهم اليها وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطاً وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالكى عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفى شئ معين لا يشك اسناده (قوله) وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة اى المناولة اثنى وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة فى جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها لا صكيد الاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا فى عامة نسخ اصول الفقه وذكر فى المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما فى هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثنى فلان او اخبرنى فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عني بما فى هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا به وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا ولا يصير ذلك مباحا بآيائه وذكر ابو عمرو الدمشقى ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار فى العادة حتى لا يجوز فى الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز فى هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

ثم المستحب في ذلك ان يقول اجازى فلان ويجوز ان يقول حدثنى او اخبرنى والاولى ان يقول اجازى ويجوز اخبرنى لان ذلك دون المشاهدة واذالم يعلم بما فيه بطلت الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وصح فى قياس قول ابى يوسف رحمه الله واصل ذلك فى كتاب القاضى الى القاضى والرسائل ان علم ما فيها شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الإطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلته ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزتك روايتي عنى ثم تملكه اياه او يقول خذ وانسخه وقابل به ثم رده الى اوتخو هذا * ومنها ان يحجى الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزه من حديثه فيعرضه عليه فيسأله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم ييده اليه ويقول له وقتت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيخى فيه فاروه عنى او اجزتك روايتي عنى وقد سمي هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا لان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة * وهذه المناولة المقرنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمعة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عينة وعائقة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم * والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فلم يرد سماعه قال ابو حنيفة والثافى والاوزاعى والبيهقي والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا اثمتا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او تناهوا مقابلته على وجه يتق منه بموافقة لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لهما ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان ياتي الطالب الشيخ بكتاب اوجزه فيقول هذا روايتك فتاويله واجزلى روايتي فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ جاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابو بكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع برامق من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان تناول الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايتي عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر بن الصباغ وابي المباس بن الوليد والقاضي ابى محمد بن خلاد وغيرهم (قوله) وانما يجوز عنده اى انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

(عامة)

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء أكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحتل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره القرية كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالعين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدون * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه واقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يصحكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكان جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سياتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد حضروا الصبيان يجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جليهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونبين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمر والدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الثلاثي او ما اشتملت عليه فهرستی هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لمعين بوصف الموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكم احد اوان ادرك زمانى وما شئها وقد تكلم فيه المتأخرون بمن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيد بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم يسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله ويحتمل
ان يكون قول ابى يوسف
مثله ايضا لان السنة اصل
في الدين وامر ها عظيم
وخطبها جسيم وفي تصحيح
الاجازة من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم لباب
المجاهدة وفتح لباب
التقصير والبدعة

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

فروى بها ولا عن التردمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله * والرابع الاجازة للمجهول او بالجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عن كتاب السن وهو يروي جماعة من كتب السن المعرفة بذلك ثم لا يبين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازها فلي عطف المدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولم يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما شاءوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محاذية * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار حمله بالجاز. فكما لا يصح الاخبار للمدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها الاذن فيه من المأذون له وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا العلي الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يشتر في صحتها سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يشتر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجازله ان يروي عنه والاباحة يصح لما قل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال السمع عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسماهم وحال تميزهم ولم نرم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم راوا الطفل اهلا لنحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرما على توسيع السبل الى بقاء الاسناد * والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجازله اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروي بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسموعاته مثلا ان يروي ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي واجزت لك رواية ما اجيز في روايته ومنع من ذلك بعض من لا يستدبه من المتأخرين اعتبارا باستماع توكيل الوكيل بغير اذن المؤكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز (قوله) وكذلك اى وكالات تحمل الرواية بالاجازة ان لا معرفة له بالمجاز لا تحمل الرواية بالسمع لمن جلس مجلس السماع * وهو يشغل اى يفصل عنه بسبب نظري في كتاب غير الذي قرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ الامام المحقق جمال الدين الحنوبى رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة بنظره فاشبهه لفظ يوما فقبل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هي شرح الطحاوى يتبع صاحبه عليه صحيح البخاري * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن على

واتما ذلك نظير سماع السبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر يتبرك به لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا واما من جلس مجلس السماع وهو يشغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يحفظ بقلم او يمرض عنه بلهو ولمب او يفصل عنه بنوم وكل فلا ضبط له ولا امانة وتخاف عليه ان يحرم خطه والعباد بالله ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ومباشرة واقباله حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام * قال ولقيت من مشايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالمهارة ولا يبيت في موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورايت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر وينهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكثرا مهذرا صاحب هذيان ووقوع في امراض الناس وغية للمسلمين ولا يمن لا يمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والامر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعمايين من الكلام ويحتاج اليه مراعاة لاجتماعات والجمع كاف لسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلح ولا يدعى انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتزهد به اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامرابن واعرف فهو اخير واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو في اقل واجسر * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تضرر الوفاء في هذا الزمان فليست من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصبة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغناء فلا غير متظاهرا بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه متبنا يحفظ غيرهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابى بكر اليبقى ان الاحاديث التي قد سحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دوت وكتبت في الجوامع التي جمعتها الحديث ولا يجوز ان يذهب شي منها على جميعهم وان جاء ان يذهب على بعضهم لثمان صاحب السريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصدين روايته والسمع منه ان يصير الحديث سلسلا محدثا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خست بها هذه الامة شرفا لينا المصطفى صلى الله عليه وسلم * وقوله الا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشغل ويعرض ويفصل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسمع الامتداد ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه حمل عفو الان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع (قوله) واذا صح السماع ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جملة من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقرائة الحديث او بقرأة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالتأولة * وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ * وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعان ايضا

كالمسح والتبليغ فان كان كل واحد قسان تام اى كامل ومادون التام عند المقابلة يعنى
تصوره انما يظهر اذا قور بل بالقسم الاول الذى كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم
الثاني الذى انقلب عزيمته اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية
عن الحفظ لكن الخلل فيه اما الاول وهو العزيمة المطلقة بالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء
من غير واسطة الخطا اى من غير احتياج الى كتابة المسحوق خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع
الى كتاب لتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه
وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر
القلب ببركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا اقتراض عصرهم وبعد زمان النبوة
صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية في الكتاب اى في كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم
النخعي كانوا ياخذون العلم حفظا ثم ابيع لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء
في الحديث قيدا العلم بالكتاب اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا
مختلفين في جواز كتابة الحديث فكرها عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد
الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو
بن العاص رضى الله عنهم فالجدة لا طريق الاول ماروى ابو سعيد الخدري رضى الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليحجه اخرجه
مسلم في صحيحه والحجة للفقهاء في كتابي حديث ابي شاة النبي في التماسه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبه عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي
شاة ولله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن الكتابة
عنه من واثق بحفظه عافضة الاتكال على الكتاب اونهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم
اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع
المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في العصر الآخرة وهو معنى قوله
صيانة للعلم عن الاندثار وهذا دليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن
النسيان دليل للمجموع اى ضرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان
بقوات النبي عليه السلام وقوله صارت الكتابة بيان القسم الثاني وهذا اى الذى نشرع فيه

باب الكتابة والحفظ

وهما واحد وهذا اى هذا القسم وهذا الباب يشمل باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ
وقد يكون بالكتابة وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والحفظ وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا
وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا وما لم يكن كذلك لان المقصود هو الذكر فلا
يبالى بمد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معقولانه
لوا اعتبر في حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب
في الانسان ولا يمكن الاحتراز عنه الا بمرج بين وذلك مدفوع وبمد النسيان النظر في الكتاب
طريق للتذكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة
نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل ستقرئك
فلا تنسى الاما شاء الله وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى
قال لا بى رضى الله عنه فلا ذكرته واذا تصور في حقه فكيف لا تصور في حق غيره قوله
تعالى ستقرئك فلا تنسى اى تعلمك القرآن وتعلمك قاريه فلا تنسى منه شيئا الاما شاء الله
ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر
على ما شاء ثم هو لا ينسى وان كان قادرا عليه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا
اليك وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قيل قولك لا عطيتك كل ما سألت الا ان شاء ان
امنك وانت لا تريد ان تمنحه كذا في التيسير قوله وانما اذا كان الحفظ اماما لا يذكره
شيئا بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروفا ولم يتذكر
السماع فان اباحه رحمه الله لا يجوز الرواية بشيئه بحال اى بمثل هذا الخط الذى
لا يذكرك شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه
لان الكتاب للقلب كالمراة للعين وانما يعتبر المراة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان
وجودها كعدمها فكذا الخط لا يذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه
ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستغذ بالتذكير به كان اعتماده على الخط لا غير
كاعتماد المتقدم على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ وذكر ابو الحسين في المتعمد
اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه او حدثه به وتذكر الفاظه
قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في
الكتاب او سمعه منه وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامرين
تجاوزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما لم يسمع فيه او ظان
اوشاك وان لم يتذكر سماعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يظن على ظنه ذلك لما يرى
من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فتد ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له
ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام
نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل
الحفظ وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله وانما يدخل
الحفظ في ثلاثة فصول اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع فاما يجد
القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه
من غير ان يتذكر الحادثة وما يكون في الاحاديث كائنا وما يكون في الصكوك بان يرى
الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة والعزيمة اى الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة
رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله عليه السلام مع
قوله ستقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله وانما اذا كان الخط
امام لا يذكرك شيئا فان
اباحه كان يقول لا يحل
الرواية بمثله بحال لان
الخط للقلب بمنزلة المراة
للعين والمراة اذا لم تفد
لا عين در كان عدما فالحفظ
اذا لم يفد للقلب ذكر كان
هدرا وانما يدخل الخط في
ثلاثة فصول فيما يجد القاضي
في ديوانه مما لا يذكركه
وما يكون في السنن
والاحاديث وما يكون
في الصكوك وروى بشر بن
الوايد عن ابى حنيفة رحمه
الله عن ابى يوسف انه لم
يعمل به في ذلك كله وروى
عن ابى يوسف انه يعمل به
في ديوان القاضي وروى
ابن رستم عن محمد انه يعمل
بالخط في الكل والعزيمة
في هذا كله ماله ابو حنيفة

تام ومادونه عند المقابلة
فالاول عزيمته المطلقة والثاني
رخصة انقلب عزيمته اما
الاول فالحفظ من غير واسطة
الخط وهذا افضل خصل به
رسول الله عليه السلام
لقوة نور القلب استغنى
عن الخط وكانوا لا يكتبون
من قبل ثم صارت الكتابة
سنة في الكتاب والحديث
صيانة للعلم لفقد العصمة
من النسيان

وهذا باب الكتابة
والحفظ

وهذا متصل بما سبق
ذكره من باب الضبط وهو
نوعان ما يكون مذكرا
وهو الاصل الذى انقلب
عزيمته وما يكون اما ما
لا يفيد تذكره اما الذى
يكون تذكره فهو حجة
سواء كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول لان
انقصه هو الذى ذكر
والاحتراز عن النسيان
غير ممكن

الابنم والخط يشبه الخط شيئا لا يمكن التمييز بينهما فصورة الخط لا يستفيد علما من غير
تذكر بل يقع البناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالحد في الحفظ فلا يفتو اعتبار
تلك الشبهة ببيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الايمان الا بالبناء على الصور
دون المعاني الا ترى اننا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيها يتصرف لنفسه وعليها قُيِّمَت بها الكاح
والطلاق والتناق لان لا يمكن الاحتراز عنها في حقها والرخصة فيها قالا اي ماقاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ماقاله ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة
وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة
لا تحفظ اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة ويجوز ان يكون اللام لاقية اي سارت الكتابة التي تاقبها
الحفظ والتذكر عزيمة الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع الضمير في محطه
وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع واما ابو
يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لا يفيد تذكرا في ديوان القاضي الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جدها لانها قطع من الفرائط مجمع مجموعة وروى ان عمر رضى الله عنه
اول من دون الدراوين اي رتب الجرايد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده
محتوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يحجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قفلة محتوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه
فالظاهر انه حق وان لم يصل اليه يدميره ولا زيادة فيه والقاضي مأمور بتابع الظاهر فجازله العمل به
وان لم يحصل التذكر وعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لاجحالة
ادى الى تعطيل الاحاديث لان التزوير في باب اي ديوان القاضي غالب لما يتصل اي
لاتصاله وامامه مصرية يعني ديوان القاضي يتعلق بالظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي
ما تعال به عند الظالم واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطا معروفا مأمويا عن التبدل والغلط في غالب العادة لان التبدل فيه غير متعارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره تقع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه قاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبدل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة مالم
يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

الممل به وان لم يكن في يده استحسننا توسعة على الناس اذا خط عامما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والنفع في الخطا نادر (الا)

الامن حينئذ عن التبدل كالسجل الذي في يد القاضي وكذلك قول محمد اي ومثل قول
ابن يوسف قول محمد ورحمهما الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبدل والتغيير فانه لو ثبت بيب
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كاخلاق الاجسام متفاوتة اظهارة لقدرته خلق
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا اذا دروا والتا در لاحكم له ولا اعتبار لتوهم التغير فان له
ارأ يوقب عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه (قوله) بقى فصل يعني بقى فصل
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره
قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا
احتاج الى رواية شيء في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع
الغير وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يخالف عن الكتاب المبعوث اليه
ولو يثبت اليه كتابا حل له ان يروي ويقول اخبرنا فلان فنهنا كذلك والاصح انه لا يزيد
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظرها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور يوقب به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي
ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيح والزيادة والنقصان وذكر الغزالي
رحمته في المستصفي اذا رأى مكتوبا بخطه ثقة اني سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروي
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا
في كتاب بخط طيب انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله
ولكن لا يروي عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله او بقرينة حاله كالجائوس لرواية
الحديث اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري مثلا فرأى فيه حديثا
فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فليح ان يسأل المجتهد وان كان
مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جازله
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملها المصحف بصحتها دون ان يسمعا

بقى فصل وهو ما يحدث بخط
ابيه او خط رجل معروف
في كتاب معروف فيجوز
ان يقول وجدت بخط ابي
او بخط فلان لا يزيد عليه
قاما الخط المجهول فلي
وجهين اما ان يكون مقرونا
وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يهدسكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا يقيني ان يروى الا ما يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ماداء هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء فليترك الرواية فاذا كان في مسموعاته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه سمعه من الزهري ام لا لم يحز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان اقراراً زيداً عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التمس عليه عينه فلم يمس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم يحز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المساعدة يمكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق يبنى ان لا يروى (قوله) واما ان يكون مضموماً الى جماعة يحتل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون في آخر مسموعه من كتاب على شيخ يسمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حله ان يروى لاستفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لا تكروا عليه ولظهور كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب فقلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل قال شمس الائمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من استقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشترط العلم منصوب عليه قال تعالى الامن تشهد بالحق وهم يعلمون وقال عليه السلام اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع والنسبة تامة ان كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

باب شرط نقل المتن

المتون جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعمل ههنا لنفس الحديث واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

(سان كان)

ما يقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكياً ومطابقاً للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكياً للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة وان لم يكن لفظه محاكياً للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقاً لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفاً بدلالات الالفاظ واختلاف مواضعها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة وعبد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازي من اصحابنا وتمسكوا بذلك بالنص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداءها كما سمعها حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرأ حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد في جاهه وقدره بين خلقه ويروى نضر بالتشديد اي نعمة وبالمقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدي الى اختلال معنى الحديث فان الناس متغا وتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتبع في آية او خبر لفوائد لم يتبع لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فقلنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيهاً ذكياً مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب لساناً واحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت المعظم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يقضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالى هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققت وجدت كل لفظه منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبها فيه كمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسل عن الزيف عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الشيء اياه بالذكر في قوله وانظروا اي اظن هذا القول اختياراً ثعلب انه هو المفرد باستخراج هذا الدليل والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغير وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لاني تجويزه على العموم بما روى يعقوب بن سليمان اللبني عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا ابانا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداءها كما سمعها ولانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف

واما ان يكون مضموناً الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كالعرف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسا ن ايضا عزيزة ورخصة ما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالتقل الى اللفظ يختاره الناقل وهذا

باب شرط نقل المتن

قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب واظنه اختياراً ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبي صلى الله عليه وسلم

قال صلى الله عليه وسلم اذا لم يحلوا حراما ولا يحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس كذا
رايت بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهاني واورده ابى بكر الخطيب البغدادي في كتاب
الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
والنواهي بالفاظهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا
اذا كنا سفراء ان لا نترع خفا قسا ثلاثة ايام وليا ليها الحديث * وما روى ابو مخذرة رضى الله
عنه انه عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ
وسماه فويسقا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزاينة ورخص في المرايا
* وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى * وما روى ابو هريرة
رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة * وما روى حكيم بن حزام
او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى
شكروا معاني خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقولوا قال النبي عليه السلام
افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا * وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بمد
الفراغ فقال اللهم ارحني ومعدا ولا ترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له لقد تحجرت
واسما وروى لقد ضيقت واسما لقد منعت واسما * ومثل ما روى في الحديث الذي رواه
الحصم رحمه الله امرأ مكان نصر الله وروى فرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر
عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اوتخوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا
على الجواز ايضا * وباننا لم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها
الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
الاجماع متقدم على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالمعجمة
فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا تساوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما
بينها وبين الدجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالمعجمة او بالعربية انما النزاع في انه
لو لم يتقل بافظه لا يكون حجة ولم قلتم بانه بعد التغير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
قلنا لان سقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيها الى البلاد بلغاتهم
ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولنا ان يقول جواز التفسير
بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ المعجمي لا يفهم اللفظ العربي
الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز

(قوله)

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما * ٧٧٧ * لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر

قله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح * وبما نعلم قطعا ان اللفظ غير
مقصود في باب الحديث كالتشادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ
مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يتفت الى اختلاف اللفظ كالتشادة ما كان المقصود
فيها المعنى دون اللفظ صح اذاؤها بالمعنى ويثبت اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان
والشهاد وسائر ما تبعد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كما في حتى تمام جواز الصلوة
وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى
* وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من السنة غير معجز الى آخره اي اذا لم يكن
معجزا لا يكون مقصودا (قوله) والسنة في هذا الباب اي في النقل بالمعنى * ما يكون محكما
لا يشبهه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به الحكم الذي لا يحتمل
النسخ في ذاته انما اراد به الحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن كذا ذكر الشيخ في شرح التوبة قال الغزالي رحمه الله انما جاز
النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال فقد رسول الله على رأس
الركبتين مكان ما روى عنه جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة مكان القدرة
او الحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلام هي الالفاظ البسيطة التي تجمع المعاني
الكبيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى انه قال فضلت
بست اعطيت جوامع الكلام ونصرت بالرعب واحتلت في الفنائم وجمعت لي الارض سجدا
وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي التيوب * وانما ثبت ذلك اي الترخيص ببركة
دعوة النبي عليه السلام اي دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله
عنه يا ابى ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت ان هون على امي فرد الى الثانية
اقرأ على حرف فرددت ان هون على امي فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف وتام
الحديث في المصايح * غير ان ذلك اي الترخيص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط
اي رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة العصر للمسافر
ورخصة المسح للابس الجف لم يبق لزوم رعاية النظم المنزل اولا مشروعا ولم يبق له اولوية
بل ساوى الاحرف البقية في القرآنية واحراز الثواب وسائر الاحكام لان يكون احد
الاحرف اصلا والباقي رخصة * وهذه اي الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير
وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل بالمعنى المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق
كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل في حق المكره على الكفر
من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من
معناه فلا رخصة فيه اي لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اهفة والفقه * من
خصوص او مجاز بيان لما احتتمه اللفظ يعني اذا لم يكن فقيها وبما يتخله الى عبارة لا تكون في
احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكيدات ما يقطع احتمال

لانه اذا لم يكن كذلك لا يؤمن (ثالث) عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل (٩٨) . الاحتمال اللفظي انقول من خصوص
او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يريد به ما فيخل بمعانيه فقها وشريفة

وقال عامة العلماء لا بأس
بذلك في الجملة رخصة لاتفاق
الصحابة على قولهم امرنا
رسول الله عليه السلام
بكذا ونهانا عن كذا
ومعروف عن ابن مسعود
وغيره قال رسول الله
عليه السلام كذا او نحو
منه او قريبا منه وفي تفصيل
الرخصة جواب عما قال
وهذا لان النظم من السنة
غير معجز وانما النظم
لمعناه بخلاف القرآن

الخصوص ان كانت عامة والحجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثله قوله عليه السلام من بدل دينه قاتلوه فوجه العموم لان كلمة من تناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذا لاني والصغير ليس المراد من المعنى فلو لم يكن الناقل معرفة بالفقه ربما يتقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتدفا قتلوه ذكرنا كان اوائى وحيد فيفسد المعنى * وقوله عليه السلام لا يرضو لمن لم يسم فان وجهه وحقيقته في الجواز ومحتمله في الفضيلة والمحتل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فبقها ربما يتقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضو من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى الناقل يريد عموما بان يذكر جميع الكثرة مقام جمع الكلمة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشرك فلا يتخل فله بالمعنى ما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام الطلاق بالرجل فان معناه ايجاد الطلاق واستتار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله (قوله) واما القسم الخامس وهو جوامع الكلام * فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الفاعل لاحاطة الجوامع بكذا فلا يتخل فله بالمعنى وكل مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلام ببنى ان لا يجب نقله فقال ان لم يتدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام الحراج بالضمان اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لساب الفريين * وفي النماذج كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله * ونظيره قوله عليه السلام الغرم بازاء الغم * المعجزة جبار * لاضرر ولا ضرر في الاسلام * اليانة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها ببنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشروط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لم لا ينافى ونفقه التسمية لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يحل بمعنى الكلام تأييدا في الظاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه فيرى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لا ذكر في الكتاب * قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظام على ما روى انه قال اوتيت جوامع الكلام اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه يتيقن واذناقله الى عبارة لم نأمن التصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالتصور في النظام الذى هو من جوامع الكلام وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يتخل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مر ان الجملة ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما لا سند علينا باب دركه وابتينا بالكسب عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه النقل لاحاطة الجوامع بعمان قد ينقص عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الحراج بالضمان وذلك أكثر من ان يحصى ويمدوم من مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط في الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

كاسمها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام فلا يؤمن في النقل والتبديل والتحريف لانا لم نجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل بل انما يجوز به فيما لا يحتمل الاوجهما واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او بفاه معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا يملك اهم فيه لان الاداء كاسم ليس يقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كاسم وان كان الاداء بلفظ آخر * ولئن سلمنا ان التسمية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ وبطل ذلك على انه مرغوب فيه لاعلى انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

باب تقسيم الخبر من حيث المعنى

قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتماق به فشرع في بيان القسم الثاني * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر منوئ لا موروئ (قوله) وقسم محتمل عارض دليل الصدق ما اوجب ونفقه اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة وينمعه عن ايجاب العمل ويوجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

باب ما يلحقه التكبر من قبل رواية

التكبر اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه * وفي الصحاح التكبر والانكار تفسير المنكر فكان المروى عنه بالظن والتكذيب بغير المنكر الذى اوتكه الراوى على زعمه (قوله) اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه * ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اما ان انكره المروى عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذب على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك * ففي الوجه الاول يسقط العمل به بالاختلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للتدح في الحديث ولكن لا يتدح ذلك في عدالتهما للتيقن بمدالة كل واحد وقوع الشك في زواها فلا يترك اليقين بالشك كيتبين متكا فيتين متعارضتين لم تقبلوا لم تسقط عدالتهما وفائدة

باب تقسيم الخبر من طريق المعنى

وهو خمسة اقسام ما هو صدق لاشبهه فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو ما يشبهه وتوهم محتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل بمرض دليل رجحان الصدق منه

ما اوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يستقطبه خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطمون الذى رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحفه العلن والتكبر من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

باب ما يلحقه التكبر من قبل الراوى

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تاويل او تخصيص والرابع ان يتمتع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الزوايه فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به (٧٨٠) به وهذا شبه وقد قيل ان قول ابى يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع

اختلافهما في شهادتين شهداء على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فتداحج عاروى في حديث ذى الدين ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال انصرت الصلوة ام نسيتهما فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابي بكر وعمر احق ما يقول ذوا الدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بحمل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة لقول الثاني ماروى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجبت فتعمكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك خبرتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالة وفضله ولانا قد بينا ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة فتتدرب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى الدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره قمتل (ولم)

بذكره وعامه وهو الظاهر من حاله فا كان تقر على

ولم تحمله الحديث ولم يعلم بسماحه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقى السماع لخله الرواية كذا في شرح التوقيف واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجبت فتعمكت في التراب اى تمرغت فضلت فذكرت ذلك لاني صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بمذلك وبان بتكذيب المادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب المادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولاً به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يتقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفى به رواية الحديث او يصير هو ناقضا بانكاره ومع التناقض لا تقب الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلاً ورواية المغفل لا تقبل وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروى عنه وبما حديث ذى الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا بالخبر احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليداً منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء او تذكر غفلة عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رايه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رايه يميل الى جهله اصلاً بذلك الخبر رده وقلماني نسي الانسان شيئاً شبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا في التوقيف (قوله) والحاكي يحتمل النسيان بان سمع غيره قتيه وهما في الاحتمال على

الخطاء والحاكي يحتمل النسيان بان سمع غيره قتيه وهما في الاحتمال على

في الأصل بل الاحتمال في الأصل أقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيثما لم يتصل
غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى الفرع امان يكون
جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالأصل امان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الأول
فقد أمارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الأغلب على الظن ان روايته او لا غاب
ان روايته او الأمر ان على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في
كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم بل يقول الظن اني سمعته
منك فان جزم الأصل باني ما روايته لك تبين الرد وان قال الظن اني ما روايته لك أمارضا
والأصل العدم وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله والضابط انه اذا كان قول
الأصل معادلا لقول الفرع أمارضا واذا ترجح احدهما على الآخر فالمتبر هو الراجح (قوله)
ومثال ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين فان عبد العزيز بن محمد
الدروري قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حديثي ربيعة عنى فاحسنا لم يقبوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهل وتمسك به
بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهل حديثي ربيعة عنى وشاع وذاع ذلك بين اهل
العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل
على وجوب العمل به غايته انه يدل على جواز ان يقول الأصل بعدم النسيان
حديثي الفرع عنى وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه (قوله) ومثل حديث
عائشة روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امرأة تكنت
نفسها بغير اذن وليها فكاحها باطل الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم
يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي عمير عن ابن جريح فلما رده المروى عنه
وهو الزهري لم يقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف ويجوز ان يكون قول محمد
رحمهم الله في هذا الأصل على خلاف قولهما كادل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
بقضية وهو الظاهر ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي
لاحاديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
التي تنكح نفسها وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولي
وشاهدا عدل وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندها
غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال الائم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وادنها صماتها
وما روى عن علي رضي الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فخاصبوها
الى على فاجاز النكاح وقوله عليه السلام ليس للولي مع التيب امر وغيرها من الاحاديث

السواء ومثال ذلك حديث
ربيعة عن سهل بن ابي صالح
في الشاهدين واليمين ان سهيلا
سئل عن رواية ربيعة عنه
فلم يعرفه وكان يقول حديثي
ربيعة عنى ومثل حديث
عائشة رضي الله عنها عن
النبي عليه السلام ايما امرأة
تكنت نفسها بغير اذن وليها
فكاحها باطل رواه سليمان بن
موسى عن الزهري وسأل
ابن جريح عن الزهري عن
هذا الحديث فلم يعرفه فلم يقم به
الحجة عند ابي حنيفة وابي
يوسف ورحمهم الله ومثال
ذلك ان ابا يوسف انكر
مسائل على محمد حكاه عنه
في الجامع الصغير فلم يقبل
شهادته على نفسه حين
لم يذكر وصح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الانار والمبسوط ورايت في نسخة نقلت عن خط الشيخ
الامام سيف الحق والدين البخاري رحمه الله ان مدار حديث ايما امرأة تكنت نفسها بغير
اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المسالك ضعفه محمد بن اسماعيل ثم
السؤال اذا كان بمعنى الالتباس يتمدى الى مفعولي بنفسه يقال سألته الرغبة واذا كان بمعنى
الاستفسار يتمدى الى الاول بنفسه والى الثاني بمن قال الله تعالى ويسألونك عن الحلال
والهالكم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير
في قوله وساله ابن جريح كما وقع في بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريح
الزهري عن هذا الحديث (قوله) ومثال ذلك اي مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث
ما روى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد ورحمهم الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف ورحمهم الله فلما عرض على ابي
يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لانه لم يذكره
ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره
فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من
مذهبه واختلاف في عدد تلك المسائل فقل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في اول شرح الجامع الصغير له مصنف رحمه الله
(قوله) واما اذا عمل بخلافه عمل الراوى بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه
لا يخفى من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية
او بعد الرواية ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادهم
الخبر بوجه او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبهم وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل
عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين باحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل
قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية وان كان العمل او الفتوى
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فان ذلك اي الخلاف
جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس
بثابت وهو الظاهر من حله فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث
اولمغلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية فان قيل انه انما صار فاسقا بخلاف مقتضرا عليه
فلا يقيح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية قلنا قد بلغ الحديث اليها

واما اذا عمل بخلافه فان
كان قبل روايته وقبل ان
يبالغه لم يكن جرحا لان
الظاهر انه تركه بالحديث
احسانا للظن به واما اذا عمل
بخلافه بعده مما هو خلاف
بيقين فان ذلك جرح فيه
لان ذلك ان كان حقا
فقد بطل الاحتجاج به
وان كان لانه باطلا فقد
سقطت به روايته الا ان يعمل
ببعض ما يخالفه الحديث
على ما تبين ان شاء الله تعالى
واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة في
الأصل فلا يسقط بالشبهة
وذلك مثل حديث عائشة

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كائنا بآيتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل يبين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه (قوله) وذلك مثل حديث عائشة اى الحديث الذي عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذي ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المذخر بن الزبير وعبد الرحمن كان عائنا بالشام فلما قدم غضب وقال املى يصنع به هذا ويقتل عليه فقالت عائشة رضي الله عنها اوتعت عن المذخر ثم قالت للمذخر لتلك عبد الرحمن امرها فقال المذخر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قسيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضي الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك المقدم مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذي لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوت استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت ثبت فساد ما روى عن الزهري في ذلك كما في شرح الآثار وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان المقدم لما تقدم بهارة غير المتزوجة من النساء فلان يعتقد ببارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى (قوله) ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذآ منكبه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فآله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضي الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعلة بعد النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعلمه بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا يقوم به الحجة فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاستدلال اكبر

رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع سقط رواية مجاهد انه قال سمعت ابن عمر ينهى فلم يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

الروايات اليه اشير في شرح الآثار (قوله) واما عمل الراوى ببعض محتلاته اى محتلات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك ردمته لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتلاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه المأملة والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه وذلك اى الحديث الذي عمل الراوى ببعض محتلاته مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ليس في الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيجوز ان يكون المراد منه التفرق بالاقتوال فان البائع اذا قال بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم التبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين احدهما ان الرجل اذا قال بعت عبدى بكذا فللمخاطب ان يقبل مالم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضي الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا باع رجلا واراد ان لا يقبله قام بمشي ثم يرجع وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان لا يجهد ان يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل ومن ذلك اى من هذا القيل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه اى دين الحق فكلمة من عامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما لا تقتل المرتدة ثم يعمل الشافعي رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وكان الشافعي اراد بابرار هذا الحديث ان الشافعي رحمه الله يوافقنا في هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس وابنت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضي الله عنهم بالرجال انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضي الله عنهما بهذا الحديث بالرجال والامتناع عن العمل به اى بالحديث بمثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعمالا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان

واما عمل الراوى ببعض محتلاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتأويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث يحتمل اتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشراك لغة لا يسقط بتأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة فقال الشافعي رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب

التي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فلهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القياطين **١** ورأيت في المتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي خنيفة وغيرهم ان الراوي للحديث العام اذا خسه او تأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لم يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بتقصده **٢** وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى **٣** ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوي اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر **٤** وان كان تأويله احد محتملي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنهما **٥** وقيل ان لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل يجوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنس اوقياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا **٦** وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنس جلي لا مبالغ للاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لو صرح بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوي فان بيانه اولى والله اعلم

باب العلم بلحق الحديث من قبل غير راويه

(قوله) اما ان يكون من جنس ما يحتمل الحفاء عليه اي يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الحفاء عن الطاعن ام لا **١** والقسم الثاني وهو ما يلحقه الكثير من ائمة الحديث **٢** اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فقل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام اي حذرنا غير الحصن بنهر الحصن **٣** وبهذا الحديث تمسك الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزني مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق باروم مرتدا خلف وقال والله لا اتقي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ميت الخث من المدينة ومعانوم ان التخت لا يوجب النفي حدا بالاجماع **٤** وكما نفى عمر رضي الله عنه نضربن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول هل من سبل الى خرم فاشربها **٥** او من سبل الى نضربن حجاج **٦** والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك **٧** وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما ساء فتنة **٨** وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من

من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لاننا قلنا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم (الصحابة)

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا قلنا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما (قوله) وكذلك لما امتنع عمر **١** اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرها كان الامام ان يجملهم ارقاء وبقتلهم وارضيتهم بين الشافعيين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقتلهم **٢** وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها **٣** ولعلمنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برباقهم وارضيتهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم خير حين فتحها بين الصحابة حين اقتسما عرفا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في الفنائم اذا وكن حتما لما امتنع عنه **٤** وانما فعل ذلك بعد مشاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جدهم فقال اما اني لو نزلت ان من كتاب الله تعالى استغفيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله عز ذكره والذين جازوا من بعدهم ثم قال اري ان يمدكم في هذا النفي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن يمدكم نصيب فن يها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولين ياتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الابلال واصحابه لقلة يسرهم بفقته الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدهوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تعارف اي ماتوا جميعا **٥** التطبيق ان يضم المصل احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع **٦** ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اي بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب **٧** وقال عمر رضي الله عنه يامشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب **٨** وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن واث بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه **٩** وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما **١٠** لكنه راه اي رأى الوضع او الاخذ رخصة اي رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب يسيروا عليهم ك رخصة الانطار في السفر لاني قلنا عليهم بالاخذ بالركب **١١** الا ان ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندا ك رخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقول محمد بن سيرين في قسمة النساء هم شهدوا ما وهم اهلها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصحتهم تهمة فان قيل ان مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندا ومثال القسم الآخر ما روى عن ابن موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضع على من قهقه في امساوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الحفاء واما العلم من ائمة الحديث

التطبيق مشروعا أصلا وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم والادلة عليه ان
سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنه يطبق قتيلا فقال رأيت عبد الله يفعل فقال رحم الله
ابن ام عبد كتنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان
في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فيئذ يفيد التخيير فلما اذا لم يكن في العزيمة نوع
تخفيف وفي الرخصة تخفيف اقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي
الرخصة نوع تخفيف فانقلب عزيمة (قوله) ومثال الاخر اى نظير القسم الاخر وهو ما
يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوى وهو ما روى عن ابى موسى الاشعري رضى الله
عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ما روى زيد بن خالد الجهني رضى الله عنه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي باحبابه اذا قبل اعمى فوقع في بئر اوزبه فتضحك بعض القوم فلما فرغ
عليه السلام قال من ضحك منكم قهقهة فليمد الوضوء والصلوة ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى
ان ثبت جرحا في الحديث لان ما رواه زيد بن الحارث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك
لم يعمل به على الاطلاق نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا الحديث
مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به
فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان
الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بخلافه بعض الصحابة اذا امكن الحل على وجه
حسن وقدمان ههنا بان يقال انما عمل اوائى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه
فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به (قوله) واما العلم من ائمة
الحديث فلا يقبل بجملا اى مبهم بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك
الحديث او ذاهب الحديث او مجروح اوليس بمدل من غير ان يذكر سبب العلم وهو
مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي ابو بكر الباقلاوى وجماعة الى ان الجرح
المطابق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصحح التزكية وان كان بصيرا
بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الفالب مع عدالة وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق
في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال المدل البصير
باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الواقع
عليها والا كان مدلسا مبهما بجهلهم الجرح على من لا يتقدم وهو خلاف مقتضى العدالة
الآرى ان التعديل المطابق مقبول بان قال المدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول
الشهادة فكذا الجرح المطابق ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل
والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلاثة التى شهد النبي صلى الله عليه وسلم
بمدلتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصحح سببا للجرح
جرحا بان ارتكب الرأى صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باحتة اولس
بالطريق كذا في جرحه بناء عليه وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

فلا يقبل بجملا لان العدالة
في السابقين ظاهرة خصوصا
في القرون الاولى فلو وجب
الرد بمطابق العلم لبطلت
السنن الا يرى ان شهادة
الحكم السابق من هذا ولا يقبل
فيها من الزكي الجرح
المطابق فهذا اولى واذا
فسره بما لا يصح جرحا
اي قبل

ما يؤوله فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيعلم فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل ثبت انه لا يد فيه من بيان السبب بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضب ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده وكذا قولهم الظاهر
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك قال الفزاري رحمه الله والصحيح عندنا
ان هذا محتلف باختلاف احوال المدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه
ومن عرفت عدالة في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
قد اتج بجماعة سبق من غيره الجرح اهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابى
اويس وعاصم بن على وعمر بن مرزوق وغيرهم واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشتهر العلم فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
لا يثبت الا اذا فسر سببه فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التى متفها
ائمة الحديث فيه وقيلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط
بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك فالجواب ان ذلك وان لم يعتمد في آليات الجرح
والحكم به فقد اعتمدناه في ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما عن
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم (قوله) وذلك مثل من طعن اى العلم المفسر بما لا يصح
جرحا مثل طعن من طعن في ابى حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاء
ليا خذ كتب اسناده حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأتى كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع
والقوى وعلو درجته في العلم والفتوى وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا
حتى منقوا في طعنه كتبنا ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الا شرفا وعافوا ورقة بين الانام
وسموا فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر وبلغ ان طيار الارض نور علمه وانتشر وقد
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف وجانب التعصب والاعتساف ان كل ما قالوه افتراء
ومثله عنه براء ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
وغصبا بغير رضا مالئها او اخذها برضاه فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
في العلم والقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله وان اخذها باذن المالك تملكا
او عارية فاما ان روى منها شيئا او لم يرو فان لم يرو فليس للعلم فيه مدخل وان روى
فاما ان يروى منها ما سمعه من استاذه او ما اجازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يحجزه

وذلك مثل من طعن
في ابى حنيفة رحمه الله انه
دس ابنه ليا خذ كتب
اسناده حماد وهذا دلالة
اقتاته لانه كان لا يشعير
الرواية الا عن خفي واثقان
ولا يما من الحافظ الزلل
وان جد حفظه وخسن
ضبطه فالرجوع الى كتب
الاستاذية اقتاته لا جرح فيه

بروایت * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثاني كذلك
لانه رواية بطريق الوجدادة وهو طريق مملوك صحيح على ما مر بيانه * الاتقان الاحكام
* وان جد حفظه اى عظم * او مضى جده في حفظه اى اجتهد في حذف حرف في واسند
الفعل الى الحفظ مجازا (قوله) ومن ذلك اى ومن العظم المفسر الذى لا يصلح جرحا طعنهم
بالتدليس * التدليس كتمان عيب السامع عن المشتري * وهو في اصله ملاحمة كتمان اعطاء
او خذل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من يروى
عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسبان * احدها
تدليس الاسناد وهو ان يروى عن لقيه مالم يسمعه موهبا له سمعه منه او عن عاصره ولباقه
موها انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك
حدثنا ولا خبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه اويكنيه اويكنيه اويكنيه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال
فالقسم الاول مكروه جدا منه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن
شعبة انه قال لان ابنى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمود على المبالغة في
الزجر عنه * والقسم الثاني امره اخف وفيه تنبيه للمروى عنه وتوعير لطريق معرفته على
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الفرض الحامل عليه فقد
يحملة على ذلك كون شيخه الذي غير سمعه غير ثقة او كونه متأخرا اوقات قد شاركة في السماع
منه جماعة دونه او كونه اسفرا سنا منه او كون الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثار
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف في قبول رواية من عرف بالنوع
الاول من التدليس فجهته فريق من اهل الحديث والفقهاء عجروا بذلك وقالوا لا يقبل
روايته بين السماع الاوليين * والصحيح التفصيل وانما رواه المدلس بافظ محتمل لم يبين فيه
السماع والاتصال حكمه حكم الرسل وانواعه ومارواه بلفظ معين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا واشباها فما فهو صحيح * قال وفي الصحيحين وغيرها من الكتب من هذا الضرب
كثير جد اكفاداة والاعمش وسقيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب
من الابهام بافظ محتمل فلا ينسب النقص به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لا حقيقة له وذلك يوتر في صدقه
* وان اخبر باسمه اذا استكشف وازاد الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه
ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
على اسمه ولم يكن له وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قاذح * قال على ابن خنرم
كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فليله حديثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من

الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري *
هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس ليس بترك اسم
المروى عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضي انه ما ترك ذكره الا
لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل ويجرى ذلك مجرى تدليه صريحا والمصحابة
كانوا يروون احاديث ويتركون اسامي رواها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب
سقوط الخبر لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكنية عن المروى عنه الذي سماه
الشيخ تليسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث
فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش فيصدق في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين
وايه اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما المغنة
التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكن عند طائفة هي ليست بتدليس
فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المغن وهو الذي يقال فيه فلان عن فلان عد عند
بعض الناس من قيل المرسل والمنقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قيل الاسناد
المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشرطون للصحيح
في تصانيفهم فيها وقبلاه وادعى ابو عمرو الداني القري الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك *
قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت المغنة اليهم قد ثبتت ملاقاتهم ببعضهم بعضهم برأسم
عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر
الحاكم ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علو الحديث ان الاحاديث المغنة متصلة باجماع
اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس (قوله) ومن ذلك اى وما لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس
على من كنى عن الراوى اى ايهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر
اسمه الذي عرف به * ولم يسمه اى الى ابيه وقيته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني *
وهو اى قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل
محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروى التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي
يدلس به * ومها انه ابو سعيد الحدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما
اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروى
عنه سفيان الثوري وي زيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى
عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية *
ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غثوى وهو غير ثقة والاخر
ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق (قوله) حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف
رحمهما الله وانما ايهم الحثونة وقت بينهما * واختلف في ان التعديل على الابهام من غير
تسمية الممدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لاتهم او من لا ائق به هل يكتب في ام لا
فبعد ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتب في لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطاع

ومن ذلك طعنهم بالتدليس
على من كنى عن الراوى
ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد
وهو يحتمل الثقة وغير الثقة
ومثل قول محمد بن الحسن
رحمهما الله حدثني الثقة من
اصحابنا من غير

ومن ذلك طعنهم بالتدليس
وذلك ان تقول حدثني
فلان عن فلان من غير
ان يتصل الحديث بقوله
حدثنا واخبرنا وسموه
عنفة لان هذا يوه شبهة
الارسال وحقيقته ليس
بجرح على ما مر شيئا اولي

غيره على جرحه بما هو جارح عنده اوبالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزاء ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالة والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالموسم وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوى يبنى طقمهم بكذا لا يصلح لاجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتل ان تكون لكون المروى عنه متما تحتل ان تكون لاجل صيانه عن العطن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فمضى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى * ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه متما * فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للعطن على نوعين ما يوجب عموم العطن وما لا يوجب * فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمتنع عن ارتكابه لا يمتنع عنه الكذب في الرواية ايضا * والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال * ونظيره الشاهد رد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بهمة الابوة الا ما احتضن بها وهو ما شهد به لانه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للعطن غير شامل للجميع * مثل الكلبى هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبى صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بأنه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبى * وبانه يروى حديثا عن الحجاج فسأله عن برويه فقال عن الحسن بن علي رضي الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظا له * وذكر في الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق برويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبى سائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما كانت جورا واذا راول السخابة قالوا امير المؤمنين فيها والعدد سوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبى سنة ست واربعمائة ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقيل الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبى يوجب العطن عاما فينبغى ان لا يقبل رواياته جميعا فلما اتى بوجوب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس بصيانه عن العطن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبى وامثاله ومثل سفيان الثورى مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدائه فانما يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يظعن فيه بباطل فيحق صيانه

في غير موضع التهمة وينبغى ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الثبوت وبالشبهة ترد الحجة وينبغى ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت * او معناه ليس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث مثل الكلبى وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عماره وسفيان الثورى وغيرهم فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علودرجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم والورع منع من قبول ذلك العطن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لورد حديث ائمال هؤلاء بطعن كل واحد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه ادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر (قوله) وقد يروى عن هودونه في السن كرواية الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرينه في السن وقرينه اذا كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مديحا * والثاني ان يروى احدهما عن الآخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسروها قرينان * او هو من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي * واعلم ان العلوفى الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب فيها والترول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلوفى الاسناد يبعد الاسناد من الحلال اذ كل رجل من رجال السند يحتل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففى قتلهم قلة جهات الخلل وفى كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها فالشيخ نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع العطن * فقال وذلك اى ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان طال سند الحديث بها كثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هوفوقه واذا كان كذلك صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن العطن الباطل بانه يروى باسناد نازل * وانما يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسر كما ينه (قوله) ومن ذلك اى ومن العطن بما لا يصلح له العطن بما لا يندبنا على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروءة * لانه اى محمد بن ابي ايوب الله * فيه اى في ايمانه عن الاستماع بمعنى قبله لم لا ينجيه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح قال موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا على ما راى من العبد الصالح من خرق السقينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد واعد له الصبر * وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة حتى استحسب للمنفى الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضوء بماء الخمام والصلوة في الاماكن الظاهرة ظاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلبق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل المزيعة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقد يروى عن هودونه في السن او قرينه او هو او هو من اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طال سنده فيكى عنه صيانة عن العطن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يندبنا في الشريعة مثل ما طعن الجاهل في محمد بن الحسن رحمه الله لانه سأل عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له فيه فقال لا نهجنى اخلاقه لان هذا ان صح فليس به بأس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة وينعكس ذلك مرة

ما يفتح في منزل القدوة مثل ما يحكي عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما حكي عن المنصور الحلاج من قوله انا الحق وما حكي عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الحية سوى الله وقوله سبحانه ما اعظم شأني وما حكي عن الشبلي رحمه الله من اطلاق المال والقائه في البحر وقوله وقد قال فيه كذا دليل على عدم صحة هذا الطعن (قوله) ومثال ذلك اي مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو خطأ على المدعي على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت بركض على بردون فترك حديثه مع ان ذلك اي الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السابق بالحليل الذي هو مندوب في التوسع على ما قال عليه السلام لاسبق الا في نسل او خف او حافر فاني يجعل ذلك طعنا ومن ذلك طعنهم بالصغر شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يتصوروا سماع الصبي اصلا وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة وقبل ثلاث عشرة سنة فقال الشيخ لا يتدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل وذلك اي الحديث الذي طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صفيр المدري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صفيр او كبير نصف صاع من تمر او صاعا من تمر او صاعا من شبر فقالوا هذا الحديث لا يصادل حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه كذا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعنام او صاعا من شميرا وصاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صفيр وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صفرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعي رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقد روى انه تحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فمرنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء والصحيح في نسبة عبدالله المدري دون المدوي فان ابا علي الغساني قال المدوي في نسبته كما قال احمد بن صالح المصري تصحيف انما هو من نبي عذره وذكر في المغرب المذرة وجع في الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صفيр المدري ومن روى المدوي فكانه نسبته الى جده الاكبر وهو عدوي بن صفيр المدي كذا في معرفة الصحابة لافي فهم والصحيح هو الاول ولذلك قدمناه اي ولأن الصغر لا يتدح في الرواية قد منا حديث عبدالله ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنهما لانهما اي الحديثين استويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبدالله مع صفره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كذا فعمل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضاف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

(اضافة)

وقد قال فيه عبدالله بن المبارك ايزال في هذه الامة من يحكى الله به دينهم ودينا هم قبيح له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسابق بالحليل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيخطو ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يتدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والمدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة بن صفيр المدري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصفره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا ثبت متسا من حديث

ابي سعيد

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه لان العبرة بصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في منزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قيل النبي عليه السلام خير الاعرابي على رؤية الهالاه ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن منهم بالعصية والعداوة لم يسمع مثل طعن المحدثين في اهل السنة مثل طعن من يتحمل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما جوده الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ اثنين فسادا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسهل

اضافة الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجاعة وعند الحاكم ابي عبدالله وغيره من قبيل المرفوع وحديث ابي سعيد من القسم الاول وهذا اي حديث عبدالله ثبت متسا اي ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كذا نخرج وذلك ليس بواجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع وانضاف الى ذلك اي الى حديث عبدالله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ياروي انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شميرا ونصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر اوائقي صفيр او كبير (قوله) ومن ذلك اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتقادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالنواتر والشهور والغريب والمستكر في التوقيف بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيهما فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحمله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه انتضج عند اهله وهذا طعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتياد لان العبرة بالاتقان لا بالاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كلي وبيان اصطلاح لاحاجه فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها ومحتجها وسقيهما والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخاضين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرابة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والاكيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بل الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعاقب علم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله اذا صح الاتقان سقطت العادة اي اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يفت بها بعد (قوله) وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا وجملة شمس الامة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولي لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبار

والاصرار على الصغار ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه بعد بلوغه اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه العائن على الصحة * في مظاهرها اى مواضعها وحى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث * ومفظة الشيء موضعه ومالقه الذى يظن كونه فيه (قوله) لانتهاض فى انفسها وضما ولا تناقض * فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص الملة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان مانع او لا مانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الجنتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل * هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا مانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النسان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لاحالة فيتحقق التناقض فذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والظاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صدقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات المعجز لان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لمعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لمعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالتاسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليهما من غير ان يمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

باب المعارضة

اى باب بيانها (قوله) وهذا الفصل اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية اوفى غيرها * وهذا ليس من قيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم (قوله) وركن المعارضة كذا * ركن الشيء مالا وجود لذلك الشيء الابه وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كفى هذه الصورة فان

(مافسره)

مافسره الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوى الجنتين ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضيف والقوى بل يترجح القوى فالشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يمارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يتايد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتا في بين الشئتين لا يتحقق فى محلين وكاجتماع المحل والحرمة فى المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا فى وقتين لما ذكر فى الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين فى محل واحد وفى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع المحل والحرمة فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة فى شخص واحد وفى وقت واحد بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الاغة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجربى التعارض بين الاثنين والسنتين ولا يجربى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق فى القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رايه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكما ان الرايين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمي بعض العلماء التعارض الذى بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان فى النفى والاثبات سميا متناقضين ويعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت المحل يذبح ويتوى لا يناقضه قولك المحل لا يذبح ولا يتوى اذا اردت به برج المحل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكرم مختار اى له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكرم ليس بمختار على معنى انه ماخلى ورايه وشهوته * ويندرج فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى فى هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس اى فى زمان او مكان آخر كان المحكوم فى الاول غيره فى الثانى * وكذا اذا قلت زيد اب اى لعمرو زيد ليس باب اى لخالد اذا المحكوم فى الاول ابوه عمرو وفى الثانى ابوه خالد * اوقات الحر فى الدن مكر اى بالقوة الحر فى الدن ليس بمكر اى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان متغيران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه كان المحكوم عليه فى الاول بعض الاجزاء وفى الثانى كلها فيتغيران * وكذا اذا قلت الجسم منفرد للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمنفرد للبصر اى بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه فى الاول الجسم الموصوف بالياض وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغيران * وبالجملة يشترط ان لا ينفرا احدا الكلامين للاخر فى شيء البتة الا فى النفى والاثبات

وركن المعارضة تقابل الجنتين على السواء لا مزية لاحدهما فى حكمين متضادين فركن كل شيء ما يقوم به واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك ان التضاد لا يقع فى محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح بوجوب المحل فى محل والحرمة فى غيره وكذلك فى وقتين لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين مثل حرمة الحر بعد حلها

ومن طلبها فى مظاهرها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تنما رضى فى انفسها وضما ولا تناقض لان ذلك من امارات الفجر الحدث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالتاسخ من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا

باب المعارضة

واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طاب ما يدفع التعارض واذا جاء المعجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شرعية امام معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقباني بعد ومنع سميت الموانع عوارض

فينبغي اجمعهما ما ينبت الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت (قوله)
وحكم المعارضة كذا * اذا تحقق التعارض بين النصين وتعدى الجمع بينهما فالسبيل فيه
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا لا متقدما وان
لم يعلم سقط حكم الدليين لتعذر العمل بهما وباحدهما عيننا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر والترجيح لا يمكن بالامرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ وادنا قاطعا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك
النصان يتساقطهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض
بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن اولى اقوال الصحابة
والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة عما يمكن به اثبات
حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا
فما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس *
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التوقيف حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند
من لا يوجب تقليد الصحابي فما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري * ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون
قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى *
وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس
واقوال الصحابة اى الكتاب * ثم على السنة فعند المجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس وانزل الصحابة فعند المجز عن العمل بها يصار الى احدهما *
وقيل معناه على الترتيب في الحجج بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك * وذكر في
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولا سم الى
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبه السماع
فيقدم على القياس (قوله) وعند المجز يبنى عند المجز عن المصير الى دليل آخر على
الترتيب المذكور بان لم يوجد به النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض
في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيحى
بيانه * فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

الى السنة وان كان بين سنتين فتوعان المصير الى القياس الى اقوال الصحابة * وان جمعت
المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند المجز نوعا آخر
فله وجه وبالجمله في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره * ثم المصير الى السنة في
تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان
التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل
واحد ومن جانب دلائل فاختلاف فيه فقال بعضهم ان احد الدليين يسقط بالتعارض والدليل
الاخر الذي سلم عن المعارضة يترك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند
بعضهم لاعتبار كثرة العدد وقلته في التعارض وسأني بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل
نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن وقوله
عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على
المقتدى لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني يبنى وجوبها
عنه اذا انصت لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير
فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأ آية الامام له قرآنه وقوله
عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بآخرة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير التعارض
بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة وما روت عائشة رضى الله عنها انه
صلاهما ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجعات فانها لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات (قوله) او قرأتين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر وقوله
جل ذكره يظهر بالتشديد والتخفيف * ولا يقال يبنى ان لا يقع التعارض بين القرأتين
لانه انما يقع للجهل بالنسخ ولا يصور نسخ احدى القرأتين بالآخرى لتزولهما في وقت واحد
فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسخ
تزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم به
مازلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى
فما لم يمكن الجمع بينهما الا انما لم اعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله)
لان القياس لا يصلح ناسخا اى لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان النسخ
لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس
واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما
مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني
المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اى بيان عدم التعارض بين القياسين كذا يبنى المراد من
قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري

او قرأتين في آية اويين
سنتين اوستة وآية لان
النسخ في ذلك كله ما ينع
على ما بين ان شاء الله
تعالى واما بين قياسين
او قول الصحابي رضى الله
عنهم فلا لان القياس
لا يصلح ناسخا وقول
الصحابي بناء على رايه
فحل محل القياس ايضا
بيان ذلك ان القياسين
اذا تعارضا لم يسقطا
باعتراض ليجب العمل به
بالحال بل يعمل المجتهد
بأيهما شاء بشهادة قلبه
لان تعارض النصين كان
لجهلنا بالناسخ والجهل
لا يصلح دليلا شرعيا
لحكم شرعي وهو الاختيار

وحكم المعارضة بين آيتين
المصير الى السنة وبين
سنتين نوعان المصير الى
القياس واقوال الصحابة
رضي الله عنهم على الترتيب
في الحجج ان امكن لان
الجهل بالناسخ يمنع العمل
بهما وعند المجز يجب تقرير
الاصول واذا ثبت
ان الاصل في وقوع
المعارضة الجهل بالناسخ
والمسوخ احتس ذلك
بالكتاب والسنة فكان
بين آيتين

إذا احتساج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بإيهما شاء من غير تحرر ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال أما الروايتان اللتان رويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة فأما كانتا في وقتين مختلفين فأحدهما صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم تعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا أن التمازض يجري بين النصين الذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بإيهما شاء بشهادة قلبه فأقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لأن تمازض النصين كذا * وقرره ما ذكره القاضي الإمام في التقيوم أن النصين لا يتمازضان الأول والأول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكننا جهلناه والجهل لا يطلقا عملا شرعيا واختيارا عمل شرعي وأما القياسان فتتمازضان على طريق أن كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جمل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى وأخطأ ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فأن قل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب أن يختار إيهما شاء من غير تحرر كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا أن القياس حجة صحيحة في حق العمل فإذا تمازض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق أصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله وأصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الأصابة فمن حيث اتهمنا حجتان في العمل بهما ثبت الخيار من غير تحرر كما في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله تعالى واحد صار تمازضين فيجب أن يسقطا لأن أحدهما خطأ والآخر صواب ولا يدرى إيهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط قلنا يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقيوم (قوله) فأما تمازض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه أي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به * لأن ذلك أي القياس * وضع الشرع أي دليل وضعه الشرع لأجل العمل به وإن وقع خطأ فإن أشرع وضع القياس بطريقه وهو أن يجتهد في المتخصص وبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائعه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التمازض بناء على الجهل من هذا الوجه * فأما في الحقيقة أي في أصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا أي لم يضعه الشرع طريقا إليه فيكون سبب التمازض الجهل من هذا الوجه * إلا أنه أي لكن القياس لما كان مأجورا على عمله أي اجتماعه خطأ الحق أو أصاب * وجب التخيير أي الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة الحقيقة أي بالنظر إلى كون كل واحد منهما حقا في وجوب العمل * ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لأنه واحد ولهذا كان له أن يعمل بأحدهما بشهادة قلبه وليس له أن يعمل

وأما تمازض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لأن ذلك وضع الشرع في حق العمل فأما في الحقيقة فلا من قبل أن الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ أخرى إلا أنه لما كان مأجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقيقة في حق نفس العمل بشهادة القلب لأنه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة وأما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لأن الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال أبو اليسر * لأنه أي المذكور وهو شهادة القلب دليل لأطال الحق عند الضرورة وهي انقطاع الأدلة كافي اشتباه القبلة وغيره * والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه * وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا أي أبصرت وفهمت وهو يفرس أي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر والافرس منه أي أعلم وأبصر ومنه قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن * وأما فيما يحتمل النسخ أي التمازض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة * فجهل محض أي بناء على جهل محض بالنسخ * بلا شبهة أي بلا شبهة حقيقة في كليهما في حق العمل بل الحق ليس إلا واحدا منهما في حق العمل * والعمل جميعا (قوله) ولأن القول بتمازض القياسين يعني إذا قلنا يتحقق التمازض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدي ذلك إلى العمل بالدليل لأنه حينئذ يضطر إلى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك إلا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يتناظران العمل بأحدهما على احتمال أنه الحجة حقيقة أولى من العمل بالدليل فخل به العمل بالمحتمل لهذه الضرورة * فأما في تمازض الحجتين من الكتاب أو السنة فلا ضرورة لأنه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع إليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل أنه ليس بحجة أصلا وهو المنسوخ (قوله) ومثال ذلك أي نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تمازض النصين وعدم التساقط ونسب التخيير بشرط التحري في تمازض القياسين مستثنا الآخرين والثوبين فإن المسافر إذا كان معه ثوبان من الماء أحدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما وأنه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له أن يتحري للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل يصلي بالنجس * لأنه أي التيمم أو التراب طهور مطابق عند المجز عن الماء الطاهر وقد تحقق المجز ههنا بالتمازض فلم يكن مضطرا إلى استعمال التحري للوضوء لما أمكنه إقامة الزرع بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي بأحدهما بالتحري وبدونه فهذا نظير تمازض النصين * ونظير تمازض القياسين مسألة الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسل به فإنه يتحري ويصلي في الذي يقع تحريمه على أنه طاهر لأن الضرورة قد تحققت ههنا لأنه لا يجد بدا من ستر الوضوء في الصلاة وليس له استبدال يتوصل به إلى إقامة الفرض فجاء التحري لهذه الضرورة حتى أن في مسألة الآخرين أو احتياج إلى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان أن يتحري أيضا لأن الماء لا خلاف له في حق الشرب فكان مضطرا في إقامة الشرب به فيجوز له التحري للشرب الأثرى أنه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحري الذي فيه أصابة الطاهر مأمول فيه أولى بالجواز بوضعه أن في مسألة الآخرين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو قبل لا يجوز لوجود الخلاف وهو التراب وفي مسألة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلاة في أحدهما ويجزئه وذلك لأنه ليس له ستر أو ثوب خلف ينتقل بالحكم إليه عند العجز فيجوز له التحري الذي فيه

ولأن القول بتمازض القياسين يوجب العمل بالدليل هو الحل وتمازض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة ومثال ذلك أن المسافر إذا كان معه ثوبان في أحدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدرى عمل بالتيمم لأنه طهور مطابق عند العجز وقد وقع العجز بالتمازض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري

إصابة الطاهر ماسون أيضا وقوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل بالتصحيح الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصل في ايها شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصل صريحا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود التوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة صريحا اذا وجد توبار به طاهر لا غير لوجود التوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربح حكم الكل في بعض الصور والمدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الاناثين مذهبتا وعند الشافعي رحمه الله تحري ويتوضأ بما يقع تحريمه عليه طاهر لان التراب اذا جعل طهورا في حالة المعجز عند استعمال الطاهر قطعاً لم يوجد المعجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت سفة الطهورية ولانه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجه وحتى صلى يتيمم كانت صلوة بتيمم طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على اصله فكان الاول اولى وانا نقول ان التحري حجة ضرورية فلا يظهر الا عند فقدان التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة وقوله انه جعل خافا حالة المعجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن المعجز عنه ثابت لانه لا يمكن الاستعمال الا بالتحري وشرع الخاف يمنع عنه ولان حل الصلوة يتيمم عاق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجه دون توجه فصار الحرف ان الخصم جعل شرع التحري مانعا من ثبوت الخاف لانه لان المعجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان تم خلف مشروع يمنع ظهور حجة التحري فيثبت المعجز فاذا لا يمكن اعتبار التحري حجة الا عند فقدان الخلف لان الخاف اقوى من التحري كذا في اشارات الاسرار لا يغفل وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا وانما طاهر ان يجب التحري بالاتفاق لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بخبره مأمولة ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين وان لم يريق اجزاء ايضا لانه عدم آلة الوصول الى الماء الطاهر وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخلط المسائين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة يتقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا يتقطع فانه يسقيه دوايه ويشربه عند الضرورة وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالاناثين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة ببناء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحديث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضؤ به مع التيمم احتياطا ولنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضئا بما يتيقن بنجاسته ومنجسا اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لا يظهر

بالمسح بالماء الطاهر فلامنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غمس التوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط (قوله) وكذلك من اشتبهت عليه القبلة عطف على مسألة التوبين اي وكما ان صاحب التوبين يعمل بالتحري عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة بعمل به ايضا ولا يكون له ان يختار اي جهة شأمن غير تحريم لما قلنا يعني في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد منهما اي من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه او لما قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الا ابتداء باليجاب التحري لامر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحريم وجهت عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلواته فاذا تركه لا يجز به صلواته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم المذخر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلواته لان فرضية التحري لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسدت فرضيته عنه (قوله) واذا عمل بذلك يعني اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري لم يجز نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فحينئذ به ان العمل كان باطلا حتى لم يجز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد بمثله اي باجتهاد مثله وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لان الاول اي القياس الاول ترجيح بالعمل به اي يقوى باتصال العمل به وترجيحت جهة الصواب فيه لان الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجيح جانب الخطأ في الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وقوله ولم ينقض التحري باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما أدى بالتحري بدليل فوقه بان تبين بانه كان خطأ للقبلة في تحريمه كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لا تقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لشي ان يكون له اسرى حتى يغن في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب باطلا كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطالب قائما الا انه خفي عليه لمقصوره

وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لما قلنا ان الصواب واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجيح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انما قد بمداخلة حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به في المستقبل على خلاف الاول فوكان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصالح التحري دليلا على خلاف الاول

لضرورة الوقوع في العمل
بلا دليل وهو الحال

في الغلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص . هذا هو الكلام في العمل بأحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساح والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه . والا فلا اي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما ينشأ عنه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة له ضرورة صار العمل به هو الحق عند الله تعالى فبذلك تبدل التحري والاخر خطأ فاذا جوز ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما يحتمل التعاقب والانتقال لم يلزم القول بتمدد الحق عند الله تعالى لاحالة . فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتمدد وقد استدلنا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يمارسه القياس الاول (قوله) وكذلك في سائر المجتهدين اي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مسألة القبلة يعمل بتبدل الراي في المجتهدين القسابة الانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراي يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كافي للنسخ الحقيقي . وهذا اذا لم يمارس به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الراي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القسابة للانتقال . بيانه اذا ادى اجتهاده مجتهد الى الخلع ان فسح مثلا فكسح امرأه خالعهما قالنا ثم تغير اجتهاده لزمه تشرعها ولم يجزله امسأكرها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطأت السابقة . وارجح حكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج قالنا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الأصوليين (قوله) واما الذي لا يحتمله اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته . حقيقة اي وقع تحريمه على ثوب هو في الحقيقة طاهر . او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن التسرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا . او معناه ان الشك وقع في التوطين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فعلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم يجزه ما صلى في الثاني مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لاننا حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني . وهذا وصف اي نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحويله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بصحة التحري بان كان تحويلا . فبطل العمل به اي بهذا التحري الثاني .

(بخلاف)

وكذلك في سائر المجتهدين في المشروعات القسابة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فعلى في ثوب آخر على تحري ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يثبت طهارته لان التحري الاول اوجب الحكم بطهارته الاول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوة فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا مجله وههنا من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك التوب الا ترى انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة . بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورته جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الاخر والاخذ بالدليل الحكيم واجب مالم يظهر خلافه . وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الطاهر وفي الاخر المصروف في الاول المغرب وفي الاخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الاخر فصلوة الطاهر والمغرب جائزة وصلوة المصروف والعشاء فاسدة لانه لما صلى الطاهر في احدهما جازت صلواته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب ونجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اذا ادا في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزم اعادتها للمغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمنزلة هذا المذهب يسقط (قوله) ومثال القسم الثاني وهو تقرير اصول عند المعجز . من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتها فوجب تقرير اصول كما ذكر في الكتاب . ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبدالله بن ابي اوفى رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمار الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمار الاهلية فوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يمتان الثقت والتين فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به . والقياس لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مبينا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذا القياس لتعدية الحكم للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالراي باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القليل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير اصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب . ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسألة سؤر البعاض واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه وحله مشكل وليس بمحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه . الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد

ومثال القسم الثاني من القسم الرابع - سؤر الحمار والبغل لان الدلائل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير اصول فقيل ان الماء عرف طاهر فلا يصير نجسا بالتعا رض

ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمه على الموجب للحل هنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمه
 لجه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغي ان يحكم نجاسته سورة ايضا في الاثر
 ان اصحابنا حكموا بنجاسة سور الضيع مع تعارض اخبار الحل والحرمه في حكمها باعتبار
 ترجيح الحرمه في كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب ما اول فاه عليه السلام
 قال له كل من سمين مالك وذلك محمول على اكل التمن على ما عرف او على حال الضرورة
 على ما روى في بعض الروايات انه قيل لاني صلى الله عليه وسلم انه قد اصابنا سنة وان سمين
 ما لنا في الخمر فقالوا من سمين ما لكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو
 المساواة في الحجتين او اتحاد المحل وكذلك ادعائهم ان القياس يصلح شاهدا فيما نحن
 فيه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يالحق
 به فاما اذا وجد فلا وهنا امكن الحاق سور الحمار بسور الكلب في النجاسة بملة حرمه
 الاكل او بسور الهرة في الطهارة بملة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى
 ان سور سواكن البيوت الحق بسور الهرة في الطهارة وسور السباع الحق بسور الكلب
 في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا فالاحسن في بيان التماثل ما ذكره
 شمس الافقه اليه في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جازا
 رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افضلت الخمر قال نعم وبما
 افضلت السباع وهذا يدل على ان سورة طاهر وروى ان رضى الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نهى عن لحوم الخمر الا اهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سورة نجس وقد تعارضت
 الآثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرف
 ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين ينبغي ان يكون
 نجسا اذ اللين نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق المعجز عن العمل
 بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان
 فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
 بيقين فلا تزول بالشك وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لجه حرام بلا
 اشكال وحرمه لجه تدل على نجاسة سورة من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط
 النجاسة فان الحمار يربط في الدور والاقنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه
 دونها في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان
 سورة نجسا لحرمه كسور الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لافي داخل الدار
 والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسور الهرة فلما استوى
 الوجهان من غير ترجيح تساقط وجوب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض
 شأن الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب الاماب وليس احدهما باولى من الاخر فيبقى
 مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

و آخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الجبرين بالتعارض شيء واحد
 وهو الطهارة فوجب المصير اليه بقي الماء طاهرا من غير اشكال وهما الاصل بعد التساقط
 شأن الطهارة في الماء والنجاسة في الاماب فبقى مشكلا فان قيل لما وجب تقرير الاصول
 وقد عرف الماء طاهرا وطهورا يبين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك
 قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال سفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث
 والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفتفاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما
 به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول
 بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها الا انها زالت بالكلية بدليل وجوب
 الجمع بينه وبين التيمم فان قيل فلا سقط استعمال الماء عند التعارض فوجب المصير الى
 الخلف لا غير كما في مسألة الاثني التي مر تقريرها قلنا لان استعمال المطهر قد وجب
 عليه وهذا الماء كان مطهرا يبين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله
 بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا فاما في مسألة الاثني فاحدهما نجس يبين كما ان
 الاخر طاهر يبين وقد وجب عليه الاحتراز عن التمين كما وجب استعمال المطهر وقد
 عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يجز عن الاحتراز عن التمين فذلك
 سقط عنه استعمالهما ووجب المصير الى الخلف ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا
 احترازا عن النجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا
 لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا
 لو وجد ماء مطلقا لا يجب عليه غسل الرأس بعد ما توضا به وقوله قلنا ان سور الحمار
 طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لافي طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله
 ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا يبين فلا يزول هذا الوصف بالشك فكان السور
 طاهرا غير مطهور وهو منصوص في غير موضع اي كونه طاهرا منصوص في مواضع كثيرة
 فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا فصلي فيه اجزته
 الصلوة وان غش وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلي فيه اجزته
 وان غش وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غش في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل
 وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه وعند بعضهم الشك في طهارته لان الاماب ان كان طاهرا
 كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يصاب للعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسور الكلب فكان
 الشك فيهما جميعا وانما لا يتنجس الثوب والمضوء به لان اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر
 حقيقة وكان هذا الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لافي طهارته اراد ان
 الطاهر لا يتنجس به ووجب به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا
 لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته (قوله)
 وكذلك عرقه اي كسور الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا ان سور الحمار طاهر
 وهو منصوص عليه في غير
 موضع وكذلك عرقه

ولان الاتان ولم يزل الحديث به
عند المعارض ووجب ضم
التيمم اليه فسمى مشكلا
لما قلنا لانه يعني به الجهل
وكذلك الجواب في الحثي
المشكل وكذلك جوابهم
في المفقود ومثال ما قلنا
في الفرق بين ما يحتمل
المعارضة وبين ما لا يحتملها
ايضا الطلاق والعشاق
في محل منهم يوجب
الاختبار لان وراء الابهام
بملا يحتمل التصرف
فصالح الملك فيه دليلا
لولاية الاختبار فاذا طلق
هنا ثم نسي لم يجز الخيار
بالجهل واذا عرفت ركن
المعارضة وشرطها وجب
ان يبنى عليه كيفية الخاص
عن المعارضة على سبيل
العدم من الاصل وذلك
خمس اوجه من قبل
الحجة ومن قبل الحكم
ومن قبل الحال ومن قبل
الزمان صريحا ومن قبل
الزمان دلالة امان من قبل
نفس الحجة فان لا يمتد
الدليلان فلا يقوم المعارضه
مثل الحكم يمارضه المجهل
والمتشابه من الكتاب
او المشهور من السنة
يمارضه خبر الواحد لان
وكنهما اعتدال الدليتين

(عن)

عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا (قوله) ومثال ما قلنا من الفرق
بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا
اوقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامرأته احديكما طالق او قال لامرأته احديكما
حررة وما اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل عين ثم نسي بان قال لاحدى امرأتي انت طالق او لاحدى
امراتي حررة ثم نسي المماثلة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لا يثبت
عن الجهل المحض كافي القياسين وقد كان تعيين المحل معلوما كالمشروع كابتداء الإيقاع فببشارة الإيقاع
اسقط ما كان له من الخيار في اصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك
الخيار ثابتا له شرعا وهو معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف اي بعدما اوقع اصل
الطلاق او العتاق مبهما في شيء اخر يحتمل التصرف اي الاجراد من قبل المالك وهو تعيين المحل
او مناه بدم ما اوقع اصل الطلاق مبهما بقي محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم
لم يزل في المحل عن ما عرف فبقي كل واحدة منهما محل لا تفرقه فصالح الملك اي بناء الملك
في المحل دليلا لولاية الاختيار وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت
فيهما التخيير وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احدهما
وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع
وجعله لا يثبت الخيار له شرعا ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها
الى غير محلها كافي تمارض النصين لاثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذ لو ثبت ذلك لمكان
فيه صرف الحقيقة عن حجة الى ما ليس بحجة (قوله) واذا عرفت ركن المعارضة يعني لما
علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما
بيننا وجب ان يبنى عليه اي على ما عرفت كيفية التخلص عن التعارض على سبيل العدم اي
على وجه يعدمه من الاصل بان يقول لانتم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة
في الحجتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذا ذكر من بيان
حكم المعارضة هو التخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو الخاص منها على سبيل
النسبة مثل الحكم يمارضه المجهل او المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثل شيء حكم في انق
المسائلة فلا يمارضه قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لا تنفاه ركن
المعارضة وهو التساوي في الحجتين ولو استدلل مشد في حل البيع في صورة من الصور
بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لا يكون لحصه ان يمارضه بقوله عز اسمه وحرم الربوا
لانه مجمل فلا يمارض الظاهر كذا في بعض الشروح ومثل الكتاب او المشهور من السنة
مثل قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن لا يمارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا باخانة
الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يمارضه خبر
القضاء شاهد وبين لانفاه المساواة في الحجتين (قوله) واما الحكم فكذا انما يطلب
التخلص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يثبت احد الدليتين عين

(ثالث)

(١٠٢)

وامثلة هذا كثيرة لا تحصى
واما الحكم فان الثابت بهما
اذا اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل قوله
تعالى ولكن يؤخذكم
بما كبست قلوبكم والمراد
به التمسوس وقال
لا يؤخذكم الله بالافو
في ايمانكم ولكن يؤخذكم
بما عقدتم الاءان والتمسوس
داخل في هذا الفو لان
المؤاخضة المثبتة مطلقة
وهي في دار الجزاء
والمؤاخضة المنفية مقيدة
بدار الابتلاء فصح الجمع
وبطل التدافع فلا يصح
ان يحمل البعض على
البعض ومثاله كثير

ما ينبغي الاخر بالتحقيق التدافع والتامع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدها
غير ما ينهيه الاخر لا يثبت التدافع لا يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض **تم** قوله تعالى في سورة البقرة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل بين مكتوبة
بالقاب اى مقصودة سواء كانت مقودة او غير مقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس **تم** وقوله
جل جلاله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم **تم** الايمان
يقضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين مقودة فيها واخذة ولغو لا يؤاخذة فيه
والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمقودة فكانت
لغو في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم الكلام لا فائدة فيه وايست في الغموس فائدة لبيان المشروعة ثلث
خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر والصدق وقدقات ذلك في الغموس اصلان كانت لغو اى كلاما
الاعبر به من حيث انه لم يتعد حكمه كيبس الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو
اى اللغو المذكور في المائدة **تم** ولم يقل داخلة لتساويل الغموس بالخالف واذا كان كذلك
تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا لاولى توجب المؤاخذة
فيها والثانية تنفيها عنها **تم** فيتخلص عنه بيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة
وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل
فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء
ولامؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم
على العاصي استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا بسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون
زواجر عنها كلها اصلا حنا فلا تتمحض مؤاخذة الخلق لله تعالى وانما تتمحض في الآخرة فثبت
ان المطلق من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة **تم** والمؤاخذة النفية وهي المذكورة
في سورة المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى
المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم **تم** الايمان
فكفارة فيكون الحكم الذي انبثه احد التفسيرين غير الحكم الذي ينبغي **تم** الاخر فلم يتجد محل
النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع **تم** ثم الشافعي رحمه الله نفي التعارض بطريق
آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة
في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرها لا لاولى وحمل المقدم المذكور في الآية الثانية على كسب
القاب الذي هو القصد لا المقدم الذي ضده الحل لان المقدم يطلق على قصد القاب وعزمه على النفي
كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمتم واعتقدت كذا
اى قصدت ومنه المقيدة **تم** قال الشاعر **تم** شعر **تم** عقدت على قاي بان نكمت الهوى **تم**
فصاح ونادى اثنى غير فاعل **تم** وقوله تعالى بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل الا القصد
فحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التساويل داخلة في المقدم لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة **تم** والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين
من غير شرط حث فقال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وقال ذلك كفارة
ايمانكم اذا حلقتهم ولم يقل اذا حنتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس **تم** فصار
حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو وابتنائها في الغموس
والمقودة فقال الشيخ رحمه الله لا يطل التدافع والتعارض بالطريق الذي ينال لا يصح ان يحمل
البعض على البعض اى يحل المقدم على كسب القاب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة
المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فاما متى حملنا احدها على الآخر كان تكرارا وحمل كلام
صاحب الشرع على الافادة ما يمكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عد ولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان حقيقة المقدم ربط احد طرفي الحل بالآخر والعقد الشرعي يسمى
عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بحل الحكم ان كان الكلام
واحدا وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكما الا انها سبب المقدم فانه يقصد بقلبه
ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم المقدم فكان مجازا **تم** يوضحه ان الآية قرئت بالتشديد
كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف على
ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد **تم** وذكر
الشيخ ابو منصور رحمه الله انه تعالى نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى وابتنائها في الغموس
والمراد منها المؤاخذة بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو وابتنائها في المقودة وفسرها
ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذة في المقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لا مؤاخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها
في بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في المقدم فلا تجب
فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو
ليمكنه ابراده في هذا الفصل **تم** وقوله لان المؤاخذة يتصل بقوله سقط التعارض **تم** او يتعلق
بمحدوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في اليمين
الغموس الا انه يتدفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الى آخره (قوله) واما الحال اى دفع
التعارض باختلاف الحال فقل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يعاھرن بالتخفيف والتشديد
فان القراءة بالتخفيف تقتضي ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض
او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من
حيضها والقرآن بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على
اكتر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمه الله لان
الطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد النفي الى غاية وبين
اقتضاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل
واحدة من القرائتين على حال فتحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فقل قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى
يعاھرن بالتخفيف

لأنه انقطاع ييقن وحرمة القربان ثبت باعتبار قيام الحيض لأنه تعالى أمر باعتزالهن لمضي
الاذى بقوله عن اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض فبعد الانقطاع على أكثر مدة
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لأنه يؤدي الى جعل الطهر الذي هو ضد الحيض
حيضا وهو تناقض وابطال لتقدير الوارد في الحيض * او يؤدي الى منسح الزوج عن حقه
وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهي الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد
على الانقطاع على مادون أكثر مدة الحيض لأن في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لنوهم
ان يساودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر أخرى فلا بد من مؤكّد
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضي الله عنهم الاغتسال
مقام الانقطاع فان الشبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حائتها
على ما ذكرنا من الحائض انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءة يأتي
هذا اتوفيقا لأنه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
قراءة التخفيف فاذا تطهرن ثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرايتين اى
حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد بحمل قوله تعالى تطهرن في
قراءة التخفيف على طهرن فان فعل قد يحكى بمعنى فعل من غير ان يدل على منسح كتيين
بمعنى بان اى طهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر واتظام ولا يراد به صفة تكون
باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طائوس
ومجاهد ان مناه توضحان اى صرن اهلا للصلاة كذا في غين المعاني يلزم مما ذكرتم الجمع بين
المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لأن
المعنيين اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن اذ هو ثابت في كل قراءة وارادة المعنيين المختلفين من
لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى الطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لا ناقل
الفراآت المشهورة حق عند جميع القراء * وجميع اهل السنة من اختار التشديد فالتخفيف عنده حق
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة قلنا لا يلزم الجمع
لأن ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يتجهان اذ لا يقرأ بهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
قوله تعالى من بعد غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قراءة غلبت على المجهول اى
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى التعدى على قراءة غلبت

ومناه انقطاع الدم
بالتشديد قرئ ومناه
الاغتسال وما معنيان
متضادان ظاهرا الا
تري ان الحيض لا يجوز
ان يمتد الى الاغتسال
مع امتداده الى انقطاع
الدم لان امتداد الشيء
الى غاية واقتصاره دونها
معاضدان لكن التعارض
يرتفع باختلاف الحالين بان
يحمل الانقطاع على العشرة
فهو الانقطاع التام الذي
لا تردد فيه ولا يستقيم
التراخي الى الاغتسال لما
فيه من بطلان التقدير ويحمل
الاغتسال على مادون مدة
الانقطاع والتناهي لان
ذلك هو المقتدر الى الاغتسال
فيعدم به التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان
ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح النسائيات ان الآية
محمولة على مادون العشرة لأن الغالب في النساء ان لا يمتد حيضهن الى أكثر مدة الحيض ولا
يقتصر على الأقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء هن ناقصات العقل والدين ثم وصف نقصان دينهن بان تنحيز احداهن في الشهر
ستة اشهر وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جملةهن بما ذكر فدل ان ذلك هو
الغالب في جاتين والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النبي
عن قربانين اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القراءة بالتشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال (قوله) وكذلك قوله تعالى اى وكما
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان اذ الحفص معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيتعارضان ظاهرا فيتخاص عنده باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لأن الله تعالى أمر بالمسح على
الرجل على قراءة الحفص لا على الحف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى حمل قراءة الحفص على المسح بالحف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل وارادة الحف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديره كما ان الغسل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الحف فائدة وهي ان المسح
لو اضيف الى الحف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الحف
وان كان غير ملبوس في اضافته الى الرجل وارادة الحف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الحف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مضافا الى الكمين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان
مضافا الى الكمين ثم نسخت الفاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخلو عن ضعف لان النسخ انما
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مضافا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح على الحف حتى جاءني فيه مثل ضؤ التهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤوسكم وارجلكم
الى الكمين بالحفص
والنصب متعارضان ظاهرا
فاذا حائسا النصب على
ظهور القدمين والحفص
على حال الاستار بالحفص
لم يثبت التعارض فصح
ذلك لان الجلد قيم مقام
بشرة القدم فصار مسحه
بمنزلة غسل القدم واما
صريح اختلاف الزمان
فبان يعرف السارخ
فيسقط التعارض ويكون
آخرهما ناسخا وذلك
مثل قول ابن مسعود
رضي الله عنه في المتوفى
عنها زوجها اذا كانت
حاملها تعته بوضع
الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء
القصرى واولات الاحمال
اجلهن تزلت بعد النبي
في سورة البقرة واراد به
قوله تعالى والذين
يتوفون منكم الآية
وكان ذلك رداعلى من قال
بإبادة الاجلين

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عند هؤلاء القراءة بالحذف وان كان معطوفة على الرأس فهي موحية للفعل ايضا لانه اريد بالمسح الفسل في حق الرجل للمشكلة وهي ان يذكر الشيء بانفط غيره لوقوعه في صحته كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة منها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه * قالت اطبخوا لي حبة وقصبا * ولانفسارت بين القامين اذكل واحدهنهما اساس العضو بالماء والتوضي لا يتبع بسب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الفسل ويقال تمسحت للصاوة اي توضأت وقال تعالى فطلق مسحا بالسوق والاعتاق اي غسل اعتاقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازالة للغباب عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والحجاء لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الفسل * لانا نقول انما اريد الفسل بالمسح المتدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عدم الفسل على المسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف الممنى عنه فمضاف على المسوح لالتمسح ولكن لئلا يلبس على وجوب الاقتصاد في صب الماء عايسا كذا في الكشف (قوله) وذلك مثل قول ابن مسعود * والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بإبدا الاجلين اي باطول الدينين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى واولات الاحمال اجلن عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهالة بضم الباء وفتحها وهي اللعة ويروى لاعتد وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهالة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره على رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم (قوله) واما الذي ثبت دلالة الى آخره * اذا اجتمع المصح والمحرّم قل عن عيسى بن ابيان وابي هاشم انهما يعارضان ويرجع المجتهد الى غيرها من الأدلة كالولين عقد كل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما ايها يبطلان وكالفرق اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة * والوجه الاخر وهو الاصح ان الحظر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام اجتمع الحلال والحرام الاوغل الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى الايريبك ولا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وتأثيره جواز فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضي الله عنه انه قل في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرهما آية والتحريم اولى ولان من طلق احدي نساءه او اعتق احدي امانه ونسبها

واما الذي ثبت دلالة فتل النصين تعارضا في الحظر والاباحة ان الحظر يجهل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين واوكان الحظر اولا كان ناسخا للمصح ثم كان المصح ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المصح ثم الحظر لم يكرر فكان المتيقن اولى

محرم عليه وطى جميعهن بالاتفاق تزويجا للحرمة * وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخا * لاننا علم انهما وجدا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المصح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال * او معناه ان الحظر ناسخ ييقن تقدمه او تأخره لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او لا باحة المعارضة والمصح محتمل لانه ان تقدم كان مقرر الاباحة الاصلية لانا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ ييقن اولى من العمل بالمتحمل (قوله) وهذا اي جعل الحظر ناسخا للمصح بناء على كذا اختلف العلماء في الاشياء التي تحتل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها في الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان ياكل ماشا من المظلمات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فم يفعل حتى يقتل خفت ان يكون آمنا لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم مالا ياتى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة يمارض النهي * وهو قول ابي على الجبائي وابي هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل النفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق فعله من الله تعالى ثوابا ولا عقابا * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحضاله في معرفة هذا القسم يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والغنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لموارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفية ان الحرمة او لا باحة لا تثبت الا بالشرع فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة * ثم الشيخ رحمه الله احتسار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقا بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولنا نقول لهذا في اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشيء مدة ثم نبت فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وإبقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اى مهملا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قداني بالامر والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظرية كما قال تعالى وان من امة الا اخلا فيها نذراى وما من امة فيما مضى الا جاءهم نذر واذا كان كذلك تندر القول بكون الاباحة اصلا على الإطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرم قد تبتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقيا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمه في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الإطلاق وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة والحظر والتوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبمدا وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة ويؤيده ما ذكر في شرح التاويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاق جبل ولم يبلغه دليل السمع اوفى زمان الفترة وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اى الوقف مذهب ابي الحسين الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لاعلى تقدير حصولها وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع اوفى حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمه ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمه كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر دليل الحرمه لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا والانس مع الاطراف على الحرمه لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالمصمة عن الاتلاف والمصمة لا تثبت الا بتحريم الاتلاف والانس والاطراف جميعا (قوله) وذلك اى ترجيح المحرم وجملة ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن عائشة رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائلان فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام اطعمين ما لا تاكلين فدل انه كرهه لحرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمه لامرأها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله اطعموها الاسارى وما روى عن عبد الرحمن بن حنبل انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبقنا منها وان القدور لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبتنا فقال ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب في الارض وانا اخشي ان يكون هذه فاكفوها وما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن النبي
عليه السلام انه حرم الضب
وروى انه اباحه وحرم
لحوم الحمر الاحلية وروى
انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضب قال لم يكن من طعام قومى فاجد نفسي تماته فلا احله ولا احرمه وما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الاكلين ابو بكر رضى الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فتحن رجحنا المحرم على المبيح وحملنا دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم وحرم لحوم الحمر الاحلية وروى انه اباحها كما بنا في مسئلة السور فعملنا بالمحرم وجملة ناسخا للمبيح وكذلك الضبع اى وكالضب او الحمار الضبع في ان المحرم والمبيح فيه تمازضا فالمبيح حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقبل ايؤكل لحمه فقال نعم فقبل انى سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم والمحرم حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخالب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا وحديث جابر ان صح فحمل على الابتداء وما يجرى مجرى ذلك اى مجرى ما ذكرنا من النظائر مثل الناب والقفذ والسلفاء (قوله) واختلاف مشايخنا الى اخيه الدليل المتيقن هو الذى يثبت امر اعارضنا والثاني هو الذى ينفي العارض ويبقى الامر الاول كما اتسبى اليه في الكتاب فاذا تمارض نمان احدهما مثبت والاخر نافي يترجح المتيقن عند الشيخ ابي الحسن الكرخى وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المتيقن يخبر عن حقيقة والثاني اعتمد الظاهر فيكون قول المتيقن راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تمارضا يقدم قول الجرح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر بمتمدا على الظاهر وكذا اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شيء عليه يترجح المتيقن ولان اثبت يفيد التأسيس والثاني يفيد التاكيد والتأسيس اولى من التاكيد وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الحيار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى في اثبت من العقل والضبط والاسلام والمداة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين بين اباحية وابيوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب اى في تمارض النفي والاثبات في بعض الصور عملوا بالمتيقت وفي بعضها عملوا بالنافي وحاصل ما ذكره هنا من المسائل انى اختلف عنهم فيها خمس مسائل احدها مسئلة خيار العتاقة وفى ما اذا اعتقت الامة المتكوفة يثبت خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاقاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كالوايسر والزواج موسر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفولها بحد العتق ونحن نقول الملك يزاد عليها بالحرية على ما عرف في مسئلة اعتبار الطلاق فلما ان تدفع الزيادة عن نفسها والاصل فيه حديث بريرة رضى الله عنها فقد روى مروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ونوكان حرا لما خبرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضى الله عنها ان

وكذلك الضبع وما يجرى
مجرى ذلك انما يحمل
الحاط ناسخا واختلاف
مشايخنا فيما اذا تمازض
نمان احدهما مثبت
والاخر نافي فبق على الامر
الاول فقال الكرخى المتيقن
اولى وقول عيسى بن ابان
يتعارضان وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين
في هذا الباب فقد روى
ان بريرة اعتقت وزوجها
حرو هذا مثبت وروى
انها اعتقت وزوجها عبد
وهذا مبق على الامر الاول
واصحابنا اخذوا بالمتيقت
وروى ان النبي عليه السلام
تزوج ميمونة وهو حلال
يسرف وروى انه تزوجها
وهو محرم

زوجها كان حرا حين عثفت قاله الاول ناف لانه مبق على الامر الاصل اذلا خلاف
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امرأ عارضا وهو الحرية فاحتجابا
اخذوا بالثبوت في هذه المسئلة والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز
لان الوطى حرام بدواعيه والمقدد داع اليه وضعا وشرا لانه سبب موضوع فتعدت
الحرمة اليه كما في حرمة المساهرة وكما في شراء العبد للمحرم وعندنا يجوز لان حرمة المرأة
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قصرا كالمس والقبلة وليس في ذلك ما لا يحرم
كشراء الجارية والطلب واللباس والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
حلال بسرف اي خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام
كان ثابتا قبل الزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام
وعاماؤا اخذوا فيها بالثاني وسرف بوزن كنف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب
وفي الصحاح وسرف اسم موضع وعن المستغفري سرف على رأس ميل من مكة بهاتين
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فجهلها ابن عباس
الى سرف ويجوز ترك صرفه بتقدير الثابت وصرفه بتقدير عدمه وقوله وانفقت
الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان عمارا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض
والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالثبوت لا بالنافي فقال انفقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصلي وانما اختلفت في الحل المترى على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا
والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قلى ان يحرم كذا في ميمونة استجابة للمستغفري والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بين الدارين وهي
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
لا تقع وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله
عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو المارص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم
بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول وروى عمرو بن شبيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض فاخذوا فيها بالثبوت دون النافي والرابعة مسئلة كتاب
الاستحسان فالخبر بالظهار ناف لانه مبق على الامر الاصل والخبر بالنجاسة مثبت لانه خبر
عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المثبت والخامسة مسئلة تعارض الجرح
والتعديل بان اخبر مراك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت
لانه ثبت امر عارض على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ المعدل هي
الاصل فهذا بيان اختلاف عمائم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف

(بديلة)

وانفقت الروايات ان النكاح
لم يكن في الحل الاصل انما
اختلفت في الحل المترى
على الاحرام فجعل احتجابا
المعدل بالنافي اولي
من العمل بالثبوت وروى
ان النبي عليه السلام ردها
زينب رضي الله عنها
على زوجها بنكاح جديد
وروى انه ردها بالنكاح
الاول واحتجابا عملا فيه
بالثبوت وقالوا في كتاب
الاستحسان في طمس
او شراب اخبر رجل
بجوامة والاخر بحمله
او طهارة الماء ونجاسته
واستوى الخبر ان عند
السامع ان الظاهرة اولي
ولم يعمروا بالثبوت وقالوا
في الجرح والتعديل
اذا تعارض ان الجرح
اولي وهو المثبت فلما
اختلفت عمائم لم يكن
يضمن اصل جامع وذلك
ان نقول ان النبي لا يخلو
من اوجه اما ان يكون مما
يعرف بدليله او لا يعرف
بدليله او يشبه حاله فان كان
من جنس ما يعرف بدليله
كان مثل الاثبات

بدليله اي يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل
يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او يشبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب (قوله) وذلك اي الثاني الذي هو مثل
الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولوان امرأة قالت للقاضي اني سمعت زوجي يقول
المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح
ابن الله اوقات المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامي وقالت المرأة
كذب فالتقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة
لانكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما لو قالت
اني سمعت يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا
حيث باتت منه امرأته لان ما في ضميره لا يصح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون
ما تكلم به والنسي لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه فان شهد اليهود للمرأة اناسمناه يقول
كذا ولم تسمع منه غير ذلك فالتقول قول الزوج ايضا لانه لا تاف في بين قواهم لم تسمع وبين قول
الزوج قات قات النصارى كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولنا ولكي لم اسمع فلا يصح
حجة للالتزام وان قالوا تشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبل الشهادة لان اليهود
اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يعطى شهادة اليهود وانما قبلت هذه
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للملم لان ما يكون من باب الكلام
يكون مسموعا من كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما وذكر في
شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو اثبات
وهو بمنزلة شهادة اليهود على ان هذا اخوالميت وو ارثه لا نفله وارثا غيره يوضحه ان قواهم
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعي من الزيادة في ضميره لاني كلامه وذلك لا يصح
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قل اليهود لاندري قل ذلك او لم يقل الا انما لم تسمع منه غير
قوله المسيح ابن الله فالتقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان اليهود ما ثبتوا ان
الزيادة في ضميره لاني كلامه وانما قالوا لم تسمع منه وكما لم تسمعوا ذلك منه فالتقاضى لم يسمع
ايضا وكذلك في الطلاق اي ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء
في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت
المرأة الاستثناء فالتقول قوله فان شهد اليهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقل قوله وان قالوا لم تسمع
منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك وام قبلت الشهادة ما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يكون
دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فيثبت لا قبل قوله في ذلك كذا في شرح السير
الكبير لشمس الله رحمه الله الدندنة ان تسمع من الرجل نفعة ولا تخم ما يقول (قوله)
وما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه اي فيه خبر الخبر في مقابلة الاثبات لانه خبر لا عن دليل

وذلك مثل ما قال
محمد رحمه الله في السير
الكبير في رجل ادعت
عليه امرأته انها سمعت
منه يقول المسيح ابن الله
فقال الزوج انما قلت
المسيح بن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح
ابن الله لكنها لم تسمع
الزيادة فالتقول قوله فان شهد
شاهدان اناسمناه يقول
المسيح ابن الله ولم تسمع
منه غير ذلك ولا تدرى انه قال
غير ذلك ام لا لم تقبل
الشهادة وكان القول قوله
ايضا وان قال الشاهدان تشهد
انه قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الحرمة وكذلك
في الملاق اذا دعي الزوج
الا يستناب فقد قبلت
الشهادة على محض النفي
لان هذا نفي طريق العلم به
ظاهرا وذلك ان كلام
المتكلم انما يسمع عيانا
فيحيط العلم به زاءعابه
شيثا ولم يزدلان ما لا يسمع
فايس بكلام لكنه دندنة
واذا وضع طريق العلم
وظهر صار مثل الاثبات
واما لا طريق لاحاطة
العلم به فانه لا يقبل فيه
خبر الخبر في مقابلة الاثبات
مثل التزكية لان الداعي

الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه على ما يجرع عدا لته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية

والجرح يعتمد الحقيقة
فصار أولى وإن كان أمرا
يسته فيجوز أن يعرف
بدليله ويجوز أن يعتمد
الخبر فيه ظاهر الحال
وجب السؤال والتأمل
في الخبر فإن ثبت أنه بنى
على الحال لم يقبل خبره
لأنه اعتمد ما ليس بحجة
وما يشارك فيه السامع
وإذا خبر عن دليل المعرفة
حتى وقف عليه كان مثل
المثبت في التعارض
فحديث نكاح ميمونة
من القسم الذي يعرف
بدليله لأن قيام الاحترام
يدل عليه أحوال ظاهرة
من الحرام فصار مثل
الآيات في المعرفة فوقت
الأمارة فوجب التصبر
إلى ما هو من أسباب
الترجيح في الرواية دون
ما يسقط به التعارض
في نفس الحجة وهو أن
يجعل رواية من اختص
بالضبط والافتقار أولى
وهو رواية ابن عباس
رضي الله عنه أنه تزوجها
وهو محرم لأنه فسر النص
فصار أولى من رواية يزيد
بن الأصم لأنه لا يدل له
في الضبط والافتقار

(مثل)

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري قال أبو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين روى
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم أهل علم وثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن
جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم أئمة وفقهاء متبحرون
وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك أيضا منهم عمرو بن دينار وأيوب السخيتي وعبد الله بن
إبي نعيم فهؤلاء أيضا أئمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية
ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يظن أحد فيه أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن
مسروق رحمه الله فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم فما روى من ذلك أولى مما روى من ليس
مكتنهم في الضبط والثبوت والافتقار والامانة وما قالوا أن الأرافع كان رسولاً بينهما فكان هو
أعرف بالبيان وهو يروى أنه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العمد أمما أولى
فلا والعباس ولي من جانبها فكان ابنه أعرف بحال أبيه وما روى عن ميمونة رضي الله
عنها أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس
كان ينكحها (قوله) وحديث بريرة وزينب لا يعرف إلا بناء على ظاهر الحال أي خبر
الثاني في هذين الحديثين وهو أنه عليه السلام خيرها وزوجها بعدوانه عليه السلام رد
زينب بالنكاح الأول بناء على ظاهر الحال أي على استحباب الحال لا على دليل موجب
لأنه فإن من روى أنه كان عبداً بنى خبره على أنه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل
المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الأول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب
أيضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وأنه قد عرف النكاح بينهما قائماً فمضى وشاهد ردداً
فروى أنه ردها بالنكاح الأول وإذا كان كذلك كان الآيات أولى لا بناء على دليل موجب
لأنه مع أن رواية الرد بالنكاح الأول محمولة على أنه ردها عليه بحرمته النكاح الأول أي
أنها كانت منكوبة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم تزوجها غيره ثم أنهم قالوا خبر
العبودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لأن رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد
بن أبي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمه قاسم فكان سماعهما مشافهة
ورأى خبر الحرية للأسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الأولى
أولى لزيادة ثبوتها في السموع عند عدم الحجاب والجواب عنه أن الثبوت فيها قلنا أكثر
لا بناء على الدليل كما ذكرنا ولأن قائلنا عملاً بالروايتين فإنه لما روى أنه كان عبداً وأنه
كان حراً جعلناه حراً في حال وعبداً في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
العارضة فجعلنا الرق سابقاً والحرية لاحقة جمعاً بينهما مع أن الروايات لو اتفقت على أنه كان
عبداً لم تنف ثبوت التخيير إذا كان زوج المقتة حراً لأنه ما قال أني خيرتها لأن زوجها كان
عبداً ولو قال ذلك لا ينفي التخيير أيضاً عند الحرية لأن عدم الملة لا يدل على عدم الحكم
وقوله لو كان حراً لم يخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز أن يكون
من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية ومسئلة الماء أي التي في مسئلة

وحديث بريرة وزينب من
القسم الذي لا يعرف إلا بناء
على ظاهر الحال قصار
الآيات أولى ومسئلة
الماء والطعام والشراب
من جنس ما يعرف بدليله
لأن طهارة الماء من استقصى
المعرفة في العلم به مثل
النجاسة وكذلك الطعام
واللحم والشراب ولما
استويا وجب الترجيح
بالأصل لأنه لا يصلح
علة فيصلح مرجحاً

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اناه
ظاهر ولم يقب ذلك الا انه كان في الاخبار بظاهره معتمدا على دليل موجب للعلم كالخبر
بجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب (قوله) ومن الناس
من رجل فضل عدد في الرواة ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر
من رواه الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة
الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية
لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع
قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم
من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت
اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان
قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بظهور الماء او بحل الطعام والشراب
واثنان بالنجاسة او بالحرمه او على القاب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب
الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المتي حجة لطمانية القلب اليه
دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر
المتي دون الواحد ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع
العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يرجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما
في الشهادة فانها لا ترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد
حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية
وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين
حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضا وخبر الواحد
والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسائلين كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر
ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة
فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يرجح خبر الاثنين على الواحد والصحيح ما ذكره
الامام شمس الاثمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره
في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد
وهذا ترجيح بكثرة الثقاتين صار اليه محمد وابي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله
قال والصحيح ما قلنا فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قل تعالى ولكن اكثرهم
لا يعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال ما يعلمهم الا قليل وقابل ما هم ثم
السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الاحاد
فالقول به يكون قولنا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق

(بطريق)

ومن الناس من رجح فضل
عدد الرواة واستدل
بما قال محمد رحمه الله
في مسائل الماء والطعام
والشراب ان قول الاثنين
اولى لان القلب يشهد
بذلك لمزية في الصدق
الا ان هذا خلاف السلف
فانهم لم يرجحوا بزيادة
العدد

بطريق واحد والاخر بطريق اكان يرجح ما وصل اليه بطريق اذا كان راوي الاصل واحدا
فهذا لا يقول به احد وذكر في الميزان لا يرجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه
يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع
الرواة (قوله) وكذلك لا يجب الترجيح بالكثرة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار
فقال وكلا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح
بالكثرة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدین ولم يجب الترجيح بهما في رواية الاخبار حتى كان
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير
مستقيم قال شمس الاثمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى
ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد
التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المتي وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى ثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانية القلب الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه (قوله)
ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالكثرة والحرية لا يجب
في الافراد حتى لا يرجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد
لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدین وخبر
الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدین والمرأتين
فترجح كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر
العبد وخبر الرجل كخبر المرأة كافي مسألة انما يعني اذا اخبره عبدقة بظهور الماء وحرقة
بنجاسته او على القاب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لانه من طريق الحكم
بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتحقق المناصرة يصير الى الترجيح
باكبر الرأي وان اخبره باحد الامرین مملوكا قننا وبالاخر حران فقتان اخذ
بقول الحرين لان الحجة تم بقول الحرين في الحكم ولا تم بقول المملوكين فمعد التعارض
يرجح قول الحرين نص عليه في المبسوط واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء ثبت
في الاخبار ايضا ثم انهم لما يسلموا ذلك في العدد لا يمت الالتزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم
كلامهم ليم الالتزام فقال الان هذا اي ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو
في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالكثرة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب الترجيح
بالكثرة والحرية
في باب رواية الاخبار
ولكنهم لا يسلمون هذا
الا في الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية الرجلين
كافي مسألة الماء الا ان هذا
متروك باجماع السلف

الثقة * فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحزين على خبر العبد في مسألة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام النسخ فخير الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) وهذه الحجج بجملتها اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من التواتر والشهور والاحاد * تحتل البيان اى تحتل ان يالحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير والتغيير فوجب الحاق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذي نشرع فيه

﴿ باب البيان ﴾

البيان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياء ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتان منه على العباد تعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذى ذكرت من سنى الماضين ايضاح لسؤ عاقبة ما هم عليه من التكذيب * او القرآن فصل الحق من الباطل * وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى اذا قرأ جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقرأ عليك فاقرأ حيث نمت ان علينا بيانه اى اظهر ما نية واحكامه وشرايحه وقيل اذا ازلناه فاستمع قرآنه ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحى حتى تقرأ * والمراد بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما ليس منه * وقد يستعمل هذا لفظ البيان مجاوزا وغير مجاوزاى متديا كما ينو غير متعد كما يشبهه * وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبه ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذى هو مصدر الثلاثي لازم والذى هو مصدر المنشعبه قديكون متعديا وهو الاكثر وقديكون غير متعد كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين اى بان واتخاذ هذا اللفظ بمد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعنى عليه قوله * والمراد به اى بالبيان * في هذا الباب اى فيما نحن بصدده من تقسيم البيان * اوفى هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذى حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لى بيانا اى شهور واتضح وبان الهلال اى ظهر وانكشف * ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهرا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبيان يراد منه الاظهار وكذا في التزيل الذى هو اوضح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهرى والبيان الفصاحة والسن ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك كان جملة بمعنى الاظهار اولى * ومن جملة بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بجملتها
يحتمل البيان فوجب
الحاقه بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان في كلام العرب
عبارة عن الاظهار وقد
يستعمل في الظهور قال
الله تعالى علمه البيان وهذا
بيان للناس وقال ثم ان
علينا بيانه والمراد بهذا
كله الاظهار والفصل
وقد يستعمل هذا مجاوزا
وغير مجاوز والمراد به
في هذا الباب عندنا
الاظهار دون الظهور

بان كثير من الاحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اراد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فافر ومن لم يقع له العلم فاسر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متعنا للبيان في حق الناس كلهم (قوله) عليه السلام ان من البيان لسحرا * عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فمعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا وان من الشرر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحر ان يانسحر بسماله القلوب فكذا بالبيان الفصيح يستل القلوب وكما ان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذى ليس بعين في لباس المعنى الذى هو متين * والاوجه ان يقال السحر في زعمهم هو الايمان بتى يتمجب السس عنه ويمجزون عن الايمان بمثله * مساواتهم من اتيه في اسباب القدرة والالتامل والبيان الفصيح قديا في الحسن والملاحة غاية يتمجب الناس عنه ويمجزون عن الايمان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالتامطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق قوله ويستعمل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا التكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق * وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب السحر بسحره * وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله وان من الشرر لحكمة على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة * وذكر في بعض الاصوليين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالترتيب والاعلام فانه مصدرين يقال بينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل لالم فها امور ثلاثة اعلام اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة * فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو فعل المبين كابكر الصبر في من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من الاشكال الى التجلي * واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابعة اجمال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى بجملة بمعنى الظهور كابكر الدقاق وابى عبدالله البصري قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كأكثر الفقهاء والتكلمين قاله والدليل الموصول بسجيج النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين الاحكام

ومن قول النبي عليه السلام
ان من البيان لسحرا اى
الاظهار والبيان على
اوجه بيان تقرير وبيان
تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضرورة فهي خمسة
اقسام اما بيان التقرير
فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل
المجاز او عام يحتمل
الخصوص اذا لحق به
ما يقطع الاحتمال

قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان قالتم ببيان وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب لاسماع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه ولكنه لم يتبين وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اي كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد قال وكل مفيد من كلام الشارح وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبينها لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجهول وانشاء شمس الائمة رحمه الله في فصل بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقل حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا واليه اشار الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فليكن باعتبار ماصح عندك من هذه التعريفات (قوله) بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي وادناه البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي وادناه الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة فهي خصة اقسام اتفاق الشيطان على تقسيم البيان على الالوجه الخمسة المسماة بالاسامي المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليل والاستثناء بيان تذيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يحمل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليل بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يحمل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الجبوة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوما لصاحب الشرع فلا يمكن ان يحمل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل وقوله كل حقيقة تحتل الجبازا وعام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله عليم حكيم ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل الجباز والخصوص كان بيان تقرير اي يكون مقرر لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره وذلك اي بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اي شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص ومنه اي مثل ما ذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه وهو نظير الحقيقة التي تحتل الجباز فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال ايضا فلان يطير بهمه فكان قوله يطير بجناحه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال الجباز وذكر في الكشف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحه الا انهم امثالكم محفوظا احوالها غير مهملة امرها والغرض في ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطائف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان وذلك اي نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عني به الطلاق من السكاح اي رفع قيد السكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالسكاح صار مختصا به في الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع السكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا اوتوى صدق ديانة لافضاء فكان ذلك بمنزلة الجباز اهذه الحقيقة في قوله عني به الطلاق من السكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال الجباز وكذا قوله انت حر موجه التيقن عن الرق في الشرع ويحتمل التخليص عن القيد الحسي والجسدي والعمل ويستعمل في الخواص يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اي خالص لارمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم والحرمة الكريمة وثيقة حرمة اي كريمة وسحابة حرمة اي كثيرة المطر فقوله عني به التيقن عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها (قوله) واما بيان التفسير بيان التفسير هو بيان ما فيه خفا من المشترك والمجمل ونحوهما مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان وقوله تعالى والشارق والبارقة فاقطعوا ايديهما فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به انقطع وفي حق المجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط او من المرفق او من الزند ونحو ذلك مثل آية الربوا ثم لحقه اي كل واحد من هذه الايات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمر بن حزم وغير ذلك والنصاب في السرة بقوله عليه السلام لا قطع فيما دون ثمن الجن اولا قطع في اقل من عشرة دراهم وحل القلع بقطعه يد سارق وذا صفوان من الزند والربوا بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث وذلك اي مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عني به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

كان بيان تقرير وذلك مثل قول الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل

ومنه ولا طائر يطير بجناحه وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق وقال عني به الطلاق من السكاح واذ قال لعبد انت حر وقال عني به التيقن عن الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فيان المجمل والمشارك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة والشارق والبارقة ونحو ذلك ثم يلحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عني به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير

فان اليثونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع
الابهام فكان بيان تقرير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع اليثونة والحرمة
وكذا اذا قال فلان على درهم وفي البلد تقود مختلفة كان مشكلا له خول الالف المقربة في
اشكاله فاذا قال عنت به فقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تقريره (قوله) ويصح
هذا اي بيان التفسير موصولا ومنفصلا لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
الى الفعل الاعتد من يجوز تكليف الحال واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز
عند عامة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابى هاشم وعبد الحار ومتا بهم والظاهرية والحنابلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق الروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد
وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ
يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لا يحتمل اي صحة بيان ما فيه خطأ متصلا ومنفصلا
مذهب ظاهر لا يحتمل بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران فلان عليه شيئا ثم بينه
متصلا او منفصلا يقبل قوله في قولهم جيمسا وكذا لو قال لامرأته انت باين يجوز له ان يبين
متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من
اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب احتج من ابى جواز تأخيرها بان المقصود
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان فاو جواز تأخير البيان ادى الى تكليف مالم ين في الوسع ولا يقال كان العمل
مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشراك لا ينعمان من وجوب الاعتقاد
لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان محل بالمقصود
الاصل فلا يجوز وبانه لو حسن الخطاب بالجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا
لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بما مع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب
ولا يقال انه لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما
في الخطاب بالجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهيه عن
شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني لانهم قالوا المتبر
في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد
ينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد
بخطابه له شيئا اما الامر او النهي او غيرها وقد اتفقنا على فساد وقبحه فمرنا ان الفرق
باطل وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جازتا خبره لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة المادة
في الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان الجمل فمحل بمعرفة صفة العادة فلم يمكن
ادائها في الحال ونمسك من جواز تأخيرها بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه وعنده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل

(اللغة)

الهمة فبدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده فان قيل
يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتزليل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير
في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان
فان فيه الحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتزليل قلنا قوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر لاني عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون مأمورا بذلك بمدنونه
عليه فانه قبل ذلك لا يكون علما به فكان المراد من قوله تعالى فاذا قرأناه هو الاتزال ثم انه
تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الاتزال لاستحالة كون
الشيء سابقا على نفسه وبان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقبة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقبة فيه اهم من
الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي اينا
عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقبة فالابتلاء بالجمل الذي ينتظر بيانه كان اولي بالصحة وليس
فيه تكليف مالم ين في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس ب ثابت بل هو متأخر
الى البيان وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر
او نهى او خبر فاما العربي المخاطب بالجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيد الخطاب
في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف مجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد
واحد من مفهوماته فيفترقان وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس
فان الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا
القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مهمة كما وضعت الفاظ لمعان معية وايضا قد يحسن
من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة
بتفصيل ما تم له ويحسن من المولى ان يقول لتلامي انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم
الجمعة وتبتاع ما بينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لتفشاء الحاجة والزم
عليها واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ الجمل او المشترك من غير بيان في الحال
ليفيد وجوب اعتقاد الحقبة وضرورة المخاطب به مطيعا بالزم على الفعل على تقدير البيان
وعاصيا بالزم على الترك (قوله) واختلفوا في تخصيص العام لاختلاف ان العام اذا خص منه
شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء
فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابى الحسن الصرخي وعامة المتأخرين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي
والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخا كما يجوز متصلا وذكر في الحصول والمتمد
والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهرا ستمعل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والتكرة اذا
اريد بها المعين والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخا لا يكون بيانا ان المراد
من العام بمضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصر على الحال وفائدته ان
العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخره بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا في خصوص
العموم فقال اصحابنا لا يقع
الخصوص متراخا وقال
الشافعي رحمه الله يجوز متصلا
ومتراخا وقال علمائنا
فيمن اوصى بهذا الحكم
لفلان وبغضه لفلان غيره
موصولا ان الثاني يكون
خصوصا لاول فيكون
النص للثاني واذا فصل
لم يكن خصوصا بل صار
مصارضا فيكون النص
بينهما وهذا فرع لما امر
ان العموم عندنا مثل
الخصوص في ايجاب الحكم
قطعا ولو احتمل الخصوص
متراخا لما اوجب الحكم
قطعا مثل المام الذي
لحقه الخصوص وعنده
هما سواء ولا يوجب واحد
منهما الحكم قطعا بخلاف
الخصوص الذي هو ليس هذا
باختلاف في حكم البيان
بل ما كان بيانا محضاصح
القول فيه بالتراخي

ويصح هذا موصولا
ومنفصلا وهذا مذهب واضح
لا يحتمل حتى جعلوا
البيان في الكتابات كلها
مقبولا وان فصل قال الله
تعالى ثم ان علينا بيانه ونم
للتراخي وهذا لان الخطاب
بالجمل صحيح لمقد القلب
على حقبة المراد به على
انتظار البيان الا ترى ان
ابتلاء القلب بالمتشابه
لازم على حقبة المراد به
صحيح في الكتاب والسنة
من غير انتظار البيان
فهذا اولى واذا صح الابتلاء
حسن القول بالتراخي

لا يقدّر التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اي الاختلاف المذكور * ولو احتمل
الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراجعا لما اوجب الحكم قطعا
لا احتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتأوله
للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكن القول بكونه موجبا للحكم في الباقي
قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فمما سوا اي العام الذي لم يلحقه الخصوص
والذي لحقه الخصوص (قوله) لان البيان المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال
ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها الاشكال
فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه يشترط
كون المحل موصوفا بالاجمال او الاشتراك والواو يعني اولان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة
الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما
سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا
فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال في التحقيق هو الجهول بمعنى الكلام * قال شمس الائمة
رحمه الله بيان الجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للمعمل
بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل
وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس بيان من كل وجه
بل هو بيان من حيث احتمال الصفة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون
العام موجبا للمعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه
بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وماليس بيان خالص بل هو
بيان من وجه لكنه تغير او تبديل من وجه لا يحتمل التراضي * جعل شمس الائمة رحمه الله
الاستثناء بيان التغير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغير وجعل
النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغير وهو التعليق
موافقا لشمس الائمة رحمه الله لانه لا نسخ لانه لا يصح الامتراجعا بالاتفاق * والفرق بين التغير
والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله يتقلب تصرفا آخر
وفي التغير لا يتقلب كذلك ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق يتغير الكلام
عن كونه اجابا ويتقلب تصرف بين على ما عرف * وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو
تقرر ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص
فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق
بالشرط * او بمعناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذي هو اصله حتى اوجب
الحكم في الافراد الباقية بعمومه فيكون مقرر ولو كان مغيرا لم يبق كذلك * او بمعناه انه كان
يوجب الحكم في الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا
ثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام * والحجة بطريق

(الابتداء)

الابتداء ان ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم مخاطب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب
به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني قاسد لانه اذا لم يقصد انتقص
كونه مخاطبا اذ المقول من قولنا انه مخاطب لنا انه - وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك
الا انه قصد افهامنا * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا
في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه يقصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من
خاطب قوما باقتضائهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد غنى به ما غنوا به ولانه يكون عبثا
اذا القائده في الخطاب ليست الا افهام المخاطب ثبت انه اراد افهامنا في الحال * واذا اراد
افهامنا في الحال فاما ان يريد ان يفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره
لعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وان ارادنا
ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا مالا سبيل لنا اليه فيكون
تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان بين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرا
بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء
باعتماد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا ظاهر له ليؤدي
تأخير البيان فيه الى اعتقاد ماليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقتض بقوله تعالى اقتلوا
المشركين اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب
اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقتض البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكاة اقتضى وجوب قتل على نفسه وجوب شيء في ماله وذلك ليس بخلاف
الحق فانترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من
ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجوزنا خير البيان بدليل الخصوص
يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل * وهذا بخلاف النسخ فان
الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل فاما في حيوة النبي عليه السلام فما كان يجب اعتقاد
التأييد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول بانه مؤيد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل
الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانما اوجب اعتقاد التأييد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم على ان شريته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى * وتمسك من جواز تأخير
بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فنها قوله تعالى واذا قال موسى
لقومه ان الله يامركم ان تعبدوا بقرة تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب
وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقا ليظهر امر القليل بينهم والمنطق عام عندهم
على ما صر به في باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به
النص والتقييد تخصيص للعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير
التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان قيد المطلق ليس من باب تخصيص العموم
اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما صر به هو من قيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يبعد المطلق
وزيادة على النص فكان
نسخا فصح متراجعا
لما بين في باب ان شاء الله
تعالى واحتج بقوله في قصة
نوح عليه السلام

لان البيان المحض من شرطه
محل موصوف بالاجمال
والاشتراك ولا يجب العمل
مع الاجمال والا اشتراك
فيحسن القول بتراجعي
البيان ليكون الابتلاء
بالمقدرة حرة بالفعل مع
ذلكه اخرى وهذا يجمع
عليه وماليس بيان حاص
محض لكنه تغير او تبديل
ويحتمل القول بالتراجعي
بالاجماع على ما بين
ان شاء الله تعالى وانما
الاختلاف ان خصوص
دليل العموم بيان او تغير
فقدناه هو تغير من القطع
الى الاحتمال فيفيد بالوصل
مثل الشرط والاستثناء
وعنده ليس بتغير لما قلنا
بل هو تقرير فصح
موصولا ومفصولا الا ترى
انه سبق على اصله في الاجاب
وقد استدل في هذا الباب
بنصوص احتجنا الى بيان
تأويلها منها ان بيان بقرة
نوح اسرائيل وقع متراجعا

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل عام لحقه خصوص متراخ يقوله انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلك الكفار وكان ابنه منهم ولان الامل لم يكن متناولا لابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لاهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابني من اهل لانه كان دعاه الى الايمان فلما ائذ الله تعالى الآية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه وجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضع له امره اعرض عنه وسلمه لعذاب وهذا سابق في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كقوله الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لا يبيد الا عن موعدة وعدها اياه فلما بين انه عدو لله تبرأ منه

معنى فلذلك صح متراخا والدليل على ان الامر كان متناولا بقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا واشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذي فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال صار سببا لتفليظ الامر عليهم واليه مال طامة اهل التفسير والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير مكررة ثم اخبر بيانه الى حين السؤال فدل على جواز تاخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاتح انها بقرة لاذلول ولو كانت تكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن المبهمة بآية بقرة كانت وانهم لم يؤمروا بامور متجددة اذ لو كان تكليفهم بامور متجددة غير ما امروا به اولالكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولاً وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولاً بالايجاع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة وان المذبح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا لما مور به اولاً المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن المبهمة ثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مراداً يؤدي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعاً لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لم يدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداهة وجهل بمواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكماً اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين لنا ما هي بين لنا ما لو نها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون وفقاً لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى من الخبر فمن اخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداهة في حكم الله عز وجل وتفسير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مردوداً ثم نحن ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزلة عن محل النزاع وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدي الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا دليل لنا الى معرفته كما بينا في تخصيص المام فالجواب عنه اننا لنسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان الجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بياناً اجالياً مقارناً ثم اخرج البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

سلكا فاسلك سلوكاً من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى واثنين تأميد لزوجين وقرى بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث يتقطع تناسلها بالفرق واسلك عطاف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنه ولذلك قال نوح رب ان ابني من اهل وان وعدك الحق اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين احدهما اننا لنسلم لحوق التخصيص المتراخي به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الامل من سبق عليه القول اى سبق وعداه لانه فانه وعد به اهلك الكفار جميعاً واراد به امراته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين والثاني ان الامل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الامل من حيث المتابعة في الدين لاهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهلك لكفره فلا يكون داخلاً في وعد النجاة وتأخير بيان المشترك جائز وقوله الان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد باهلاك الكفار كان منياً عن الكلام فيهم قال تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مفروقون فاوكان قوله الامن سبق عليه القول منصرفاً الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله رب ان ابني من اهل فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها والحصب ما يحصبه اى يرمى يقال حصبته السهام اذ ازمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبدالله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله انتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم منا الحسن اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عتباى عن الاربعة دون فاجاب باننا لنسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول الخصوص تحت العموم لولا التخصيص واوئسك لم يدخلوا في هذا العام لاخصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يبدع عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم ولا يقال لو لم يدخلوا لما اورد هم ابن الزبير نقضاً على الآية وهو من الفصحاء ولرد الرسول صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تحطشه لاننا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازاً كما استعملت في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا اتم عابدون ما عبد وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للمقابلة الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة واما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر راداً عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تمت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقتم لهم منا الحسن متراخياً عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدور الآية لم يكن متناولاً لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ماله ذات غير المقابلة لكنهم كانوا متبعين فزاد في البيان اعراضاً عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خفى منه آل لوط متراخياً

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم وعلمهم بأن الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا
اهل اللسان فاعترض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى واذا سمعوا الاذوا اعرضوا عنه ثم
بين الله تعالى تمتهم في معارضتهم بقوله عز وجل ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى الاية
ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يعتد
به وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في حاجة الامين عن التمسك بالاحياء والامانة
الى قوله ان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب لتعت القوم ومكابرهم وكان
ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتليس الامين لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
بيان ودفع لمعاداة الخصم لا انه تخصيص حقيقة ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
الحليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عزاسمه ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى
قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم
من سكان القرية ولهذا قال الحليل عليه السلام ان فيها لوطا ثم خص منه لوط واهله بعد
ما قال ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا بقولهم لتنجيه واهله فدل على جواز انفصال
التخصيص عن المصام قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الاية غير صحيح
ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة لا اتصال البيان اى الدليل بالتخصيص اى بهذا
العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر لتلليل كما يقال
اقتله انه محارب واربعه ان زان ولماعل اهلهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
حيث المعنى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امراته وهو معنى قوله وهذا استثناء
واضح وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهى قوله تعالى قالوا انا ارسلنا
الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجواهم اجمعين الا امراته فثبت ان التخصيص قد كان متصلا
لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا كآثاره بالاشارة المدرجة في التلليل والاستثناء الاول منقطع
ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجسار ومتصل ان كان من
الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجروا واكلهم الا آل لوط وجددهم فانهم لم يجرموا وآل
لوط على تقدير الانقطاع يخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى
القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسلهم اليهم كارسال الحجر
والسهم الى المرمى فانه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن
آل لوط نجيتهم وعلى تقدير الاتصال هم داخولون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة
ارسلوا اليهم جميعا لم يتركوا هؤلاء ويخبر هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب
كما فى الوجه الاول وقوله انا لمنجواهم فى المنقطع جاز مجرى خبر لكن فى الاتصال بالآل لوط
لان المعنى لكن آل لوط منجوا وفى المتصل كلام متناقض كان ابراهيم قال لهم فاحال آل
لوط فقالوا انا لمنجواهم والاستثناء الثانى من الضمير المجزوء فى منجواهم لامن الاستثناء الاول
لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

(الامرأة)

الا امراته كما اتحد الحكم فى قول المقر لفلان على عشرة دراهم الثلاثة الادرها فاما فى الاية
فقد اختلف الحكماء لان الآل لوط متعلق بارسالنا او بمجرمين والامرأة قد تتعلق بمنجواهم
فكيف يكون استثناء من الاول (قوله) غير ان جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا
ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه
علم يقيناً ان لوطا ليس من المهلكين منهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده النجاة قصدا
اذ فى التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافى تخصيص جبرئيل ومكائيل عليهما السلام بالذكر
فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الاية وكفى تخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله عز وجل
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
سيبه الظلم والمعصية فان العذاب فى الدنيا قد يخص بالظالمين كافى قصة اصحاب السبت وقديم
الكل على ما قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيا وعذابا فى
حق الظالمين وابتناء وامتحانا فى حق المطيعين كالاغراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام
عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فارا والحليل عليه السلام ان
يدنوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا اهل نجو منه ام يتلوه به
وذكر اى اليسر فى اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله تعالى
على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام وذكر فى المطلع ان قول ابراهيم عليه
السلام للرسول ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال فى شأنه كما قال فى موضع
اخر يجادلنا فى قوم لوط وذلك لانهم لمساءلوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط
من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لآخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطه كما هو موجب الدين
فاجابه الرسل بقوله لم نحن اعلم بمن فيها يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيه واهله وقوله
او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
لاكرام لوط او خوفا وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
ذلك طلبا لزيادة الطمئنان القلب بالعناية ومنها قوله واعلموا انما غنمتم من شئ الى قوله
ولذى القربى اوجب نصيبا من الحسن لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر
خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجير بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك فدل
على جواز تأخير التخصيص واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابو جند
النبي والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمر وولكل عقب ونسل الاعمرو ولما
قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب
ولم يسطر غيرهم جاءه عثمان بن عفان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن ابى العاص بن
امية بن عبد شمس بن مناف وجير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جدير بن مطعم
بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه
السلام اراد الاكرام
للوط بخصوص وعد
النجاة او خوفا من ان يكون
العذاب عاما وذلك مثل
قوله رب ارنى كيف
نحي الموتى واحتج بقوله
ولذى القربى انه خص
منه بعض قرابة النبي
عليه السلام بحديث ابن
عباس فى قصة عثمان
وجير بن مطعم رضى الله
عنهم

وهذا ايضا غير صحيح
لان البيان كان متصلا به
اما فى هذه الاية فلانه قال
ان اهلها كانوا ظالمين
وذلك استثناء واضح وقال
فى غير هذه الاية الا آل
لوط انا لمنجواهم اجمعين
الامرأة

الله فيهم ولكن نحن وبني المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتم وحرمتنا فقال
انهم لم يزالوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبني المطلب بيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
هذا عندنا من قيل بيان الجمل لان قيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربي
القرابة وقربي التصرة اى نصرة الشعب والوادي على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
عن رجل فين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربي التصرة لا قربي القرابة وتأخير
بيان الجمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبتنا فاما لما حملنا لفظ
القربى على قربي التصرة وهو يحتمل قربي النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربي النسب الذي هي موضوعة لا غير ثم اشار في آخر
كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربي النسب كان محتملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
من النسب لا يمكن العمل بجميعها فاما علمنا ان المراد ليس من ينسب الى اقصى اب فان ذلك
يوجب دخول جميع بني آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم المراد من ينسب
بابه خاصة او بجمعه او باعلى منهما فكان محتملا فين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
من ينسب الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان
المراد بالعام الذي تمذر العمل بعمومه وهو في حكم الجمل فيجوز تأخيره فهذا بيان
التخصص المذكورة في الكتاب ونسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
ان علينا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متأخرا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من
الافراط لانه تكليف ما ليس في الوسخ فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام ثبت
انه يجوز بيانه متأخرا وكذلك نص المواثيق عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
او مسلمين ثم جاء لتخصيص متأخرا بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وكذلك
الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم
خص ما زاد على الثالث ببيان الرسول متأخرا وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن المزانية
على العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر من ذلك ثم خص مادون خمسة اوسق ببيان
متأخر وهو خبر المزانية والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
على ما قبل اى اذا قرأ جبرئيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شيء من
معانيه فعلى بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على الجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في
القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بياننا الى

(مالا)

مالا ينهاى وانما المراد بعض ما في القرآن وهو الجمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز
تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا
ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم
الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز
متأخرا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز للنسخ المعنوي به وخبر
المزانية لم يخص بخبر المراد عندنا بل هو محمول على المعطية لا على البيع كإيناه في باب احكام العموم والله اعلم

باب بيان التغير

اي البيان الذي فيه تغير لموجب الكلام الاول (قوله) وانما يصح ذلك اي بيان التغير
موصولا اي يتخسر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا و اشار بقوله على
هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة
والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار والحاصل ان اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه لفظا او ماهو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يبد المتكلم به آتيا به بعد فراغه
من الكلام الاول صرفا بل يعد الكلام واحدا غير متقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع
نفس اوسعال او عطاس او نحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول
بصححة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء
ناسيا او عامدا وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز سنة فان استثنى بعدها بطل
وعن الحسن وطائوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يتم عن مجله اعتبارا بالمعقود وبه قال احمد
ابن حنبل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء ونقل عن بعض
العلماء جوازه في القرآن خاصة تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي
صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا احييكم ولم يستثن فتأخر
الوحى عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اى استثنى اذا ترك الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله
بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا احييكم وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال
والله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء
لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق ومن خص الجواز بالقرآن
قال الكلام الاذلى واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر
الاستثناء به فذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لافى كلام رب العالمين واحتج الفقهاء
بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال
فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبمثل

باب بيان التغير
بيان التغير نوعان اتعليق
بالشرط والاستثناء وانما
يصح ذلك موصولا
ولا يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

وهذا عندنا من قيل
بيان الجمل لان القربى
محتمل وكان الحديث بياننا
ان المراد قربي التصرة لا قربي
القرابة واجماله ان القربى
يتناول غير النسب
ويتناول وجوها من النسب
مختلفة والله اعلم بالصواب

استدل على علي ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امراته
امرته الله تعالى بضرب ضفت عليها تحلة لينة وتخفيفا عليها كما قال تعالى وخذ بيدك ضفتا
فاضررب به ولا تخش ولا وصح الاستثناء منفصلا لاسره به لا بالضرب بالضفت لانه اسر واخف
وبان الشرع حكم بثبوت الاقارارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فسادها ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وبمسئلة اخم ابو حنيفة رحمه الله
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال اوصح الاستثناء منفصلا
كما هو مذهب جديك لقد بارك الله في بيعتك فان الذين بايعوك على الخلاف لو استنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافتك ووسعهم خلافتك فكنت وزده بحميل قال
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه
واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة علي خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام واما استثناء
الذي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن
الاثم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لان يكون استثناء حقيقة
علي وجه يكون مفهوما للحكم واما منحصر الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع
ليس في الكلام الا في بل في العبارات التي بافتا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا
ووصلا ولا شك انه لا يتظام في وضع الامة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشتمل منه
(قوله) وانما سميته اي هذا النوع من البيان بيان التغير ولم تقتصر على تسميته بالتغير
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغير فيه وذلك اي وجود اثر كل
واحد من المتبين نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل
تقر فيه فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد فتعلق انت
حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تقييدا
لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان
وهو المين فاما التغير بعد الوجود فتسخ وليس بيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغير
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام
وشمس الائمة رحمه الله فاتهمم بحمل النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميته بهذا الاسم اشار
الى اثر كل واحد منهما
وذلك ان قول القائل انت
حر لبسده علة العتق
نزل به منزلة وضع الشيء
في محل يقر فيه فاذا حال
الشرط بينه وبين محله
فتعلق به بطل ان يكون
ايقاعا لشيء الواحد يكون
مستقرا في محله ومعلقا مع
ذلك فصار الشرط مفيرا
له من هذا الوجه ولكنه
بيان مع ذلك لان حد
البيان ما يظهر به ابتداء
وجوده فاما التغير بعد
الوجود فتسخ وليس
بيان ولما كان التعليق
بالشرط لا ابتداء وقوعه
غير موجب والكلام
كان يحتمله شرعا لان
التكلم بالعلة ولا حكم
لها جائز شرعا مثل البيع
بالخيار وغيره سمي هذا
بيانا فاشتمل على هذين
النوعين فسمى بيان تقييد

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبدل ثم قال ههنا انه ليس
بيان ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتباراته عند الله تعالى
بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
وابطاله فلا يكون بيانا له ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعني ولما كان
التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب والكلام كان يحتمله اي
يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات
الصبي سمي اي التعليق بيانا وهو جواب لما وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا يد
لصحة البيان من ان يكون اللفظ المدين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارة لذلك المحتمل
فان لم يحتمل لا يكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام (قوله) وكذلك الاستثناء اي وكالتعليق
بالشرط الاستثناء في اشتماله على وصفي البيان والتغير الف درهم اسم علم لذلك العدد اي
العدد الذي هو مدلول الالف وهو عشر مائتين فان اسم العدد ثلاثة وعشرة ومائة ونحوها
علم جنس كاسمية للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره او هو بمنزلة العلم من حيث انه
لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
وهي كون كل واحد عدد او النسبة العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث
الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح
جزء الالف يصلح جزء الالفين وثلاثة الالف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز
ايضا ثبت انه لا يحتمل غيره الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تقييدا فانه لو صح
كل واحد من التعليق والاستثناء متراجعا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم فلان اذا لم يقرن به الاستثناء
ثبت موجه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرر كان نسخا للحكم
في بعض الالف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التغير لكنه اي الاستثناء
اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تقييدا لبعضه منع بعض التكلم اي منع التكلم
ان يكون ايجابا في البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا فكان اي الاستثناء
بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تقييد كالتعليق
بالشرط وذكر في النجوم ان قوله الامانة ليس بتقييد للالف بل رد لبعضه فن حيث قرأ البقية
كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تقييدا وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه
بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
الشيخ ان الالف اسم علم لتلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وصكك لك الاستثناء
مغير للكلام لان قول
القائل فلان على الف
درهم فالالف اسم علم
لتلك العدد لا يحتمل
غيره واذا قال الاخسامة
كان تقييد البعض الا ترى
ان التعليق بالشرط
والاستثناء لو صح كل
واحد منهما متراجعا
كان ناسخا ولكنه اذا
اتصل منع بعض التكلم
لا ان رفع بعد الوجود
فكان بيانا فسمى بيان تقييد

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجود من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سمينا بيان التغير لا تغيرا محضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الامانة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصير مينا الان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله فانقلابه مينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارها حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعة درهم لالف درهم وانه يخاف ولا يطلق (قوله) ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط في فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبد انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذلك الشرط يتبدل ذلك كله لانه بين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب لعق بل هو بين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون مينا بوجود الشرط والاستثناء تغير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا فيجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انقضاء الكلام عن الايجاب الان الاستثناء يمنع انقضاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انقضاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحته لانقضاء علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم فلهذا اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانقضاء كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واثما لمسا من النسخ في شيء اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخير عنه جائز ان تقديم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازينب جميع نسائي طواق او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتأخير

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسلاما احدا من عبيدي او ما طلقت الاعايشة احدا من نسائي يعتق سائما وتطلق عائشة دون غيرها لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البطل لان البطل لا يكون قبل المبدل (قوله) واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيكلم اولاه في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقق معناه والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا اصل في الاطلاق الحقيقة وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كفي قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعين الا ابليس فان معناه عنده من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس اوفى المستثنى كافي قوله له على مائة الدينارا اي الامقدار مائة دينار او بتأويل الاجمالي بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من ثبت عن الفرس اذا عطفته وحرفته عندها لم تفرق ولا يفرق عن الاصل في المتصل اذا الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معني بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الغالب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدي اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع متكرر محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفدنا ويقول بالواحد اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاني القوم ولم يحبي زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانما البست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او المجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الاخر يستحيل جمعهما في حد واحد وتمحل به ضمهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالاواحد اخواتها مخرجا او غير مخرج وعلى تقدير التعذر قيل في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالغير الصفة او احدي اخواتها من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالاواحد اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالاواحد اخواتها

واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل المحصور

ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الان الاستثناء يمنع انقضاء التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانقضاء لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلهذا كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبديل

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير
جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا * وذكر الفزالي رحمه الله
هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا
بقولنا ذوصيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ازيدا فان العيب لا يسميه استثناء وان
افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متعل بجملة بالاواحدى اخراجه ادا
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شرطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه * والثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لولا الاستثناء كقولك رايت القوم الازيدا وزيد منهم ورايت
عمرا الاوجه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط
لكونه حقيقة لا لصحته * والشرط الثالث ان لا يكون مستغفرا لانه اذا كان مستغفرا كان رجوعا لا استثناء
كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول
اوصيت لفلان بنات مالي الاثنتي عشرة * والصحيح انه انما لا يجوز لان
الاستثناء يتكلم بالباقي بعد التثنية وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يحتمل الكلام عبارة عنه *
وهذا بالاخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله على عشرة الاخوة والاشوة
الى تسعة فذهبت الدامة الى جوارها * وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منهما *
وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر
وتستهجن قول القائل رايت اغا الاسفمانية وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستقبحا لهم
ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبداى ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من النواوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجدد اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فدل على
الجواز * وبقوله تعالى قم الهيل الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر
ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل
استقبال وليس باستقباح * ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتع سدس
ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجه فهو ان الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجمل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم
في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت
فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية توجب نفي الحكم فيما
وراءها * وعند الشافعى رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المارض كامتناع
ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل
الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق
عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط
فكذلك الاستثناء * وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق على
ما سبق

في الحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة سار
عنده كانه قال الامانة فانها ليست على فلا تلزمه المانة للدليل المارض لاول كلامه لا لانه
يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به * وصار عندنا كانه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المانة * وكان الفزالي مال الى هذا القول فانه ذكر في المستثنى ان كل
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط
والاستثناء فيجمله متكلما بالباقي لا انه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فامارفع ما سبق دخوله في الكلام فحال * قال فان
قيل قوله اقلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه
بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع اخراج بالشرط والاستثناء منفصلا
ولو قدر على اخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ما هو جزء منه وانما لم
غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا
الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان
عقلية الاستثناء يعنى معقوليته مشكلة لان في قول الرجل جاءني القوم الازيدا ان قلنا زيد
غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا بما
قبلها واجماعهم متطابق به في تفاصيل العربية * ولانا فاطمون اذا قال العربي له عندي دينار
الاثنا ونصف فمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج منه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده
هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم
فقد وجب نسبة الجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه الجيء فيصير مثبتا منفيا
باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احد الطرفين وهو
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكالين ان يقول لا يحكم بالنسبة
الا بعد كمال ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيداهم فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيداهم ثم حكم
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد ففصل الجمع بين المسالك المتطوع بها
على وجه يستقيم وهو ان اخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع التحويين
وتوفية بالكم ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر
في الوجهين جميعا (قوله) وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعنى دل على الاختلاف المذكور
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل
على المذهبين * اولها على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعى وانما جواهم
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعى
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان
الشافعى رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل
مسائلهم فصار عندنا
تقدير قول الرجل لفلان
على الف درهم الامانة
لفلان على تسعمائة
وعنده الامانة فانها ليست
على وبيان ذلك انه جعل
قوله تعالى الا الذين تابوا
فلا تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما ثبت صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيًا على خلافه ويصير كأنه قال الا التائين فانهم ليسوا بفاسقين وقيل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحده القذف خالص حق العبد اوحق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيسقط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لان سقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقدوف واعتذر ففادته المقدوف سقط ايضا كالتصاص (قوله) وكذلك اي كما جرد الاستثناء معارضا في هذه الآية جملة معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوها او معناه الا سواء بسواء فانها اذا سارا متباوين جاز لكم ان تبيعوها ثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجمع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيجزم وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتدل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حيث في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى الحكم عن الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبل دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصارعا ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص نسا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فيمن لو جرد حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء فكان قابلا للتعليل وهذا كله وهم والمعنى هو الاول وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون اي يعفون اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

الا ان يعفون فانه تعالى اوجب على الأزواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فيدخل في عمومها العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه الا ان يعفون اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لاجلجيه فبقى الصدر فيها لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالمعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها وقوله تعالى الا ان تعفوا المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وقول المرأة ما رأيت وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي اوان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجية فلا يليق بالمرأة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فالحجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الاثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا للاهكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام الماقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيًا لقيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الاكر حنطة انه يصرف الى قيمة الكربة صحيحا للاستثناء بقدر الامكان قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم يعني ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نعم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلناه هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اخبارنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا منع عنه مانع كما اذا تعقبها او تقدمها شرط او بناء على ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة يتنقى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متاولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكملا لباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده هذا دليل
معارض لبعض الصدر وهو
في حق من يصح منه العفو فبق
فيها لامعارضة فيه وقال
في رجل قال لفلان على
الف درهم الاثوبا انه يسقط
من الالف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر الامكان
وذلك يمكن في القيمة
واحتج في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل المعقول

وكذلك قال في قول النبي
عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء
بسواء ان معناه يبيعوا سواء
بسواء فبقى صدر الكلام
عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه
في المكيل خاصة وخصوص
دليل المعارضة لا يتعدى
مثل دليل الخصوص
في العام

ايضا لان قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقى تكلموا بالباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو له وصار كانه قال لا تبعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الانوبال يستمينة على ان الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فلهما امكان حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذا اتصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لثبوت المجانسة وتحقيق الاستخراج كما هو حقيقة الا ترى انه لا يمكن جملة معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد الحمل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لا ضرورة الى جملة معارضة بل يحمل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فاتهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد النسي والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم قال وانما حمل هؤلاء على جمل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يتأى انه من باب المعارضة وليس كذلك (قوله) ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما حملوه كذلك ثبت ان للاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه او الراء بالفتح اى يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه وقد نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع الا ابليس اى ان يكون مع الساجدين لتنجيه واهله الا امراته كانت من الغايرين ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة لا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان قيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني وهو التمسك بدلالة اجماع فهو ان كلمة الشهادة هي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي متصلة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفى للالهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للالهية لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا يبق كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا حمل داخل على التكلم يمنع البعض صار كانه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اى بنفى الالهية عن غير الله لاثبات الالهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا ولا ينفي به نفى ما هو ثابت واثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن آله ولا يكون والله تعالى آله اذ لا ويدا وانما يعنى بالنفي النفي عن غير الله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فيثبت بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا حمل

معناه الا الله فانه آله وكذلك لا عالم الا يزيدى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا يزيد لان معناه فانه علم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفى العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لاثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذ المانع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فمرقا انه لا سيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائق كالبعض بشرط الحيار والطلاق المتضاد وكالعلم المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس فتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتمان عقد استيفاء لا دين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اولى كذا في الاسرار (قوله) واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لالى النص فان الخصم لم يملك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كانه تمسك بثلاثة ثلاث اما النص فقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الاخمين عاما انه تعالى استثنى التحمين عن الالف في الاخبار عن لبت نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خصص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود الخبر في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لافي الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود ثبت ان جملة معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم لما بقى بحكمه لا يقبل الامتناع بما منع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتدل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحكمته في قوله تعالى فليتب فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء في التحمين لزم كونه نافيا لما اثبت اولاه فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا يطلق على مادونه بوجه وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا رحمهم الله لنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الا تحمين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بما منع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النسي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفى باشارته على مانعين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يمارض به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفي الفير لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيد ان معناه الا الله فانه آله وكذلك لا عالم الا يزيد فانه عالم واما الثالث فانما نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقى التكلم صيغة بقى بحكمه فلا سيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائق فاما انعدام التكلم مع وجوده عملا لا يقل

لما منع جواب عن قوله فامتنع الحكم مع قيام التكلم سائق * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النفي كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي بشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي امدمة الة الاثبات فسمى نفيها مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل فالتخصيص لما كان بيانا لم يكن الخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء امرض الكلام فيبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه (قوله) احدها اى احد وجوه المقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يتوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كذا ذكرنا فمرعنا انه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجمله عبارة عما وراءه المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شيء بجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شيء بان قال عيسى احرار الاسمالا وزيما وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوائف الازناب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والثاني اى من وجوه المقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد في افادة المعنى ولا يقتصر الى شيء آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فتقاره في افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامانة لا تفيد شيئا بدونه * واما عند الشافعي فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مفيدا ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين في ذاتيهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لا استقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تيمنا لغيره والتج لا يمارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل الخصوص والاستثناء قاطبا لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابلته فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كالا يجوز ببعض الكلمة حتى ينشئ احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يبين بآخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم

معارضنا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال للممكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليقين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط * وقوله احتمال مستند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله بعض الجملة في تاويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام الضمير اى للمبحر الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام وقف اوله على آخره * وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لا يبطال طريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لاثبات المدعى (قوله) والثالث اى الوجود الثالث من المقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان الاستثناء تكلم بالباقي بعد النفي * وبيان ذلك اى هذا الوجود هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقد الحكم سائق اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانقضاء لمعارض * وقوله ولا نعقاده بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا * وقوله مثل طلاق الصبي واعتاقه ينصل بقوله سائق يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانقضاء بالمعارضة وقد لا يعقد الحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما لانهما لم يعقد الحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قيل ما لا انعقاده للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا نفي التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعقد الحكم في صدر الكلام ثم لا يبق من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام معناه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير معناه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمل ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسمائة اصلا * ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا يعقد بحكمه فيأمل ان الحاق الاستثناء باليهما اولى فتقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولوجه لنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف والله قال فلان على اسمائة الا ان قوله تسمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

ما قلنا وبيان ذلك ان وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاده بحكمه اصلا سائق مثل الامتناع بالمعارض بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشأن في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم ببق التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبق من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا ترى ان الالف اسم علم لا يقع على غيره ولا يحتمل لا يجوز ان يعنى التسمائة الف بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض نفي الحكم انطواء وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشتركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان ينتهى بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلاثة لا غير فذلك بطلان ان يكون معارضا

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز والاواحد في تسعة المجاز لكن ما ذكرناه اولاً اولاً لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير سمياتها كالاسماء الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما * او اسم جنس كارجل ونحوه * فلذلك اي لئلا يكون البعض حكماً لكل الكلام بل ان كان الاستثناء معارضاً * وقوله * فعمل تكلمنا بالباقي تقريب يعني واذا لم يمكن ان يجعل معارضاً جعل تكلمنا بالباقي * فكان اي التكلم بما يدل على المطلوب طريقاً في اللغة بطول مرته وهي ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقتصر اخرى يعني صار له عدد الذي هو تسع مائتين مثلاً عبارة من طويلة وهي الف المائة وقصيرة وهي تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اي ثابنا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل للايجاب والنفي اي جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت بالاشارة وان كان ثابنا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق القصد فكان مجازاً والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اي بيان ان الايجاب والنفي ثابنا باشارته ان الاول اي موجب الكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي بالعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قل الرجل جاءني القوم الازيد كان الصدر ثابنا للمجيء على وجه العموم بقوله الازيد انتهى ذلك الاثبات اذ لولا كان مجاوزاً الى زيد كما ان الغاية ينتهي اصل الكلام * وكذا لو قال ما جاءني الازيد كان الصدر نفياً للمجيء على سبيل العموم بقوله الازيد ينتهي ذلك النفي اذ لولا كان متعدياً الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام الاول بالاستثناء كائناً ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية * فاذا كان الوجود غاية للاول اي لموجب اول الكلام اذا كان نفياً او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتاً لم يكن بد من اثبات الغاية لينتهي الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً لا محالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب للنفي او لاثبات قصداً * وهذا اي كونه نفياً او اثباتاً بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اي ثابت بدلالة اللفظ * فكان مثل صدر الكلام اي فكان الاستثناء في دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالة على موجه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * الا ان الاول اي موجب صدر الكلام ثابت قصداً * وهذا اي كون الاستثناء نفياً او اثباتاً ليس ثابت قصداً فكان اشارة اي ثابنا باشارة الكلام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل الامة الاستثناء من النفي اثبات ونفي فاطلاق على ظاهر الحال مجازاً لا حقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم العشرة لم تجب العشرة كما لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك قد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثبنا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الاول مجازاً وهذا حقيقة * وقوله * ولذلك اختير في التوحيد كذا اي ولكون موجب

صدر الكلام ثابنا قصداً وكون الاستثناء نفياً او اثباتاً اشارة اختير في التوحيد لانه لا يكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصداً * لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمورية * فاختير في البيان اي في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي ليست بمقصودة * فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصداً فينتهي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا * قلنا انما اختير النفي قصداً انكاراً للدعوى المخصوص فان بعض الناس ادعوا الالهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصداً رد الدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانهم فاما الكل فقد اقر بالوحدانية الله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفني بالاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفياً لمطلق الالهية لكن لو جعل نفياً للالهية عن غير الله لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء او يكون على هذا الوجه استثناء منقطعاً بمنزلة قوله تعالى اخبرنا فانهم عدو لي الارب العالمين فيكون الاثبات قصداً ايضا * فاما قوله لا عالم الازيد ففي اوصاف العلم عام وقوله الازيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت وعدمه ثابت بضده فلما كان نفي العلم موقفاً الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصوداً واثبات العلم له اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا يتكر علم زيد بل يقرب كونه عالم فكان نفي العلم هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الازيد نفي العلم عن غيره قصداً واثبات العلم له اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية فينتهي النفي في الحظر في قوله ان خرجت الاباذن بالاذن مرة كافي قوله الا ان اذن لك او حتى اذن لك * قلنا الاستثناء في قوله الا باذن من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الا لصاق اي لا يخرجني خروجي الا خروجي ملصقاً باذن فيكون جميع الخرجات الموصوفة غاية لاخرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان اذن لك او حتى اذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى الحظر لا محالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذن داخل على الخروج لاعلى الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان اذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة * وقوله * والاستثناء نوعان * لما فرغ من اقامة الدليل على مدعى شرع في بيان تخرج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان اي ما طابق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبنا * ومجاز وهو

والاستثناء نوعان متصل ومتقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المتفصل فلما يصح استخراج من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتداء مجازاً

فجعل تكلمنا بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقاً في الامة بطول مرته ويقتصر اخرى وجعل الايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية لا مستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لنهاي الاول وهذا ثابت لانه فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصداً وهذا لا فكان اشارة ولذلك اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصداً لان الاصل في التوحيد تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم

المفصل ويسمى منقطعا * فجعل مبتدأ أي بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول بعمل به بنفسه
لا تعلق له بأول الكلام الا من حيث الصورة * وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق
اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان النظم لا يتقاربه لان جعل مستد الى الضمير
الراجع الى المفصل اي جعل الاستثناء المفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اي جعل
المفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصرف المجازية الى كونه مبتدأ
من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال
فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا * وعبرة شمس الائمة رجة الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو
مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف وقوله تعالى قال افرأيت ما كنتم تعملون
انتم وابطاؤكم الا قد علمون انهم عدو لي الارب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبداء اوتوكم الا قد علمون
وهم الذين ما توفاني سالف الدهر فاني انا اديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم * الارب العالمين
فاني اعبدته واعظمته كذا في التفسير * وذكر في المطالع اي ما عبادة من عبد هذه الاصنام والعبادة
اعدا له لانهم تعودون على عبادتهم صدافي الآخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون
عليهم ضررا ولان المأوى على عبادتها الشيطان الذي هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدولي
ولم يقل لكم فرضا للمسئلة في نفسه على معنى اني فكرت في هذا الامر فرايت عبادتي لها عبادة
لعمري فاجتنبها لاني آثرت عبادة من اخير كاه منه واراعهم بذلك انها نصيحة نصيح بهائمه اولا
وبني عليها تدبير امره لتفارقوا فيقولوا ما نصحننا ابراهيم الاباء نصح به نفسه فيكون ادعى
الى القبول وابتعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ في التأثير
في المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل * والعدو يقع على
الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن
رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون
القوم عبادوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدولي الارب العالمين لانهم
سوا آلهتم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا عما تعبدون الا الله عز وجل فانهم لم يتبرا من عبادته
وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا * وقوله * وكذلك لا يسمعون فيها لغوا
ولانما اي ومثل قوله تعالى فانهم عدولي الارب العالمين قوله عز وجل لا يسمعون فيها لغوا
ولانما الاقلام سلا ما في ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو
واللغو ما يلقي من الكلام اي يقطع * والتأنيم ما يؤتم فيه اي لا يسمعون في الجنة ما يلقي من الكلام
ولما يؤتم فيه من الهديان والتسبيح * الاقلام اي لكن يسمعون فيها قول سلا ما سلا ما ههنا لان
من قلا يدل قوله لا يسمعون فيها لغوا سلا ما او مقول بها قلا بمعنى الا ان يقولوا سلا ما
سلا ما * ومعنى التكرير انهم يفسحون السلام بينهم فيسلون سلا ما بعد سلام * او يسمعون
الملائكة سلا ما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم
الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

(ان سيوفهم)

ان سيوفهم * بمن قول من قراع الكتاب * اولان معنى السلام هو الدنيا بالسلامة ودار السلام
هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدنيا بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو
وفضول الحديث اولا ما فيه من فائدة الاكرام والتعجيل لاهلها كذا في الكشف والمطلع * وقوله *
وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع * ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد
رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع * وتقريره من وجهين * أحدهما وهو المذكور في الكتاب
ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائبين من قام
به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة
فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء
حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا
ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الا يزيد لم يدخل زيد في حكم المجي اصلوا ولولا
الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القادرون فهم الذين كانوا فاسقة فكانوا داخلين في الفاسقين
البته وباتربة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا
بمعنى لكن اي لكن ان تابوا والله يغفر لهم واذ كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من
وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متباينان في تغييرها
وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية رد الشهادة
كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكالغائب المنفردات العادلات لا تقبل شهادته فلذلك
بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج
التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا
ان يتوبوا اي حين يتوبوا واذ اجل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر
موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى
خارجا من الصدر اي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ
اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام
ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على
الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة التباين فانها تقتضي المجانسة وحاولوا
الصدر على عموم الاحوال اي اضربوا في الاحوال تصالوا التقدير واولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والقبية وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال
الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة * ثم دلي التقديرين
لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء من الجملة الاخيرة ولا ينصرف
الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عندنا
يل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم
استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا
استثناء منقطع لان التائبين
غير داخلين في صدر
الكلام فكان معناه الا ان
يتوبوا او يحمل الصدر
على عموم الاحوال
بدلالة التباين فكانه قال
واولئك هم الفاسقون بكل
حال الاحوال التوبة

قال الله تعالى فانهم عدولي
الا رب العالمين اي لكن
رب العالمين وكذلك
لا يسمعون فيها ولا نأثما
الا قلاما سلا ما

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعاً فكذلك لانه حينئذ يكون كلاماً مبتدأ
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا يتعلق له
 برد الشهادة * قال شمس الأئمة رحمه الله ولئن كان محملاً على الحقيقة فهو استثناء بعض
 الاحوال اي واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوهموا فيكون هذا الاستثناء
 توقفاً بحال ما قبل التوبة فلا يتبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض
 مانع كما توهمه الخصم * قوله * وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون اي ومثل قوله تعالى
 الا الذين تابوا قوله عز اسمه الا ان يعفون فانه استثناء حال ايضاً اذا لم يكن استخراج العفو الذي
 هو ما هن من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحصل الصدر على عموم الاحوال اي
 لمن نصف ما قرضتم او عليكم نصف ما قرضتم في جميع الاحوال اي في حال الطلب والسكوت
 وحال الكبر والصغر والجون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان
 كانت عاقلة بالغة فكان تكليماً بالباقي نظراً الى عموم الاحوال * وقال القاضي الامام رحمه الله
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجباً اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو
 بتصرف طارئ فكان الاستثناء منقطعاً لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء * قوله * وكذلك
 اي ومثل قوله تعالى الا ان يعفون قوله عليه السلام الاسواء بسواء في انه استثناء حال ايضاً لان حل
 الكلام على حقيقة واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحصل صدر الكلام على
 ما يجانس المستثنى منه ليحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهي المساواة فيحصل الصدر على عموم
 الاحوال فصار كأنه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
 الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان
 المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذا المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالاجاع وبديل
 قوله عليه السلام كيلاً بكيلاً وبديل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلاً وبديل الحكم فان
 انلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لقوات المسمى * والمفاضلة
 والمجازفة مبنيان على الكيل ايضاً اذا المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلاً
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة ثبت
 بما ذكرنا ان صدر الكلام ان يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفين * فان قيل * لانسلم
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتموها سواء بسواء فبعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولاً
 للكيل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازاً
 آخر وقد تضمن هنا لانه لا يمكن حله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام
 والاضمار من ابواب المجاز * ولئن سلمنا ان حله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اي
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوي بالطعام المتساوي

(فبق)

فبق القليل داخل في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلمنا
 انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة
 على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اي لا يتبعوا الطعام بالطعام
 في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى
 القابل داخل في الصدر * قلنا * حل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على
 المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حله على الحقيقة يتضمن مجازاً اخر قلنا
 قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يبق
 عليه دليل فترجعت الحقيقة عليه * الا ترى ان امتهان الدينار والكر من الدراهم جاز
 بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجد لخصمه الا الاضمار اي
 المقدار مائة كذا فثبت ان حله على المتصل مع الاضمار اولى من حله على المنقطع * وقولهم
 هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين
 * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه
 عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والشراء بالثمن او الشراء
 برأيه الخطة ودقيقها * وبؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء
 * ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاماً انه لا يبحث بشراء الشعير والفاكهة وانما يبحث
 بشراء الخطة ودقيقها * وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشترياً لنفسه
 * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الخطة سوق
 الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لامن قد الشريعة ثم البيع لا يجزى باسم الطعام
 او الخطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيدها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال
 متقوم فرفقنا ان المراد منه ما صار متقوماً ولا يعرف بمائة الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
 الكيل بمقتضى النص و يصير كأنه قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام المكيل الاسواء
 بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اي عموم الاحوال
 لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه
 ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالتكثير اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج
 في الكلام انسان لحيوان ولا شيء فها انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
 والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة * وذكر شمس الأئمة
 رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء استثناء
 لبعض الاحوال اي لا يتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوي في الكيل فيكون توقفاً للنهي
 بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة في المحل دون المطلقة وانما
 يتحقق الحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة
 لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا

وكذلك قوله تعالى الا ان
 يعفون استثناء حال وكذلك
 قوله الاسواء بسواء استثناء
 حال فيكون الصدر عام في
 الاحوال وذلك لا يصلح
 الا في المقدر

في القليل وفي المعلوم الذي لا يكون مكيلا أصلا ﴿ قوله ﴾ واتفق أصحابنا إلى آخره ﴿ استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من أصحابنا ويجعل الألف بمعنى لكن مناسبة بينهما من حيث الاستدراك لأن استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لأن الألف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر ﴿ ولا معنى لأن الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص ﴿ فجعل نفيا مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كأنه قال لا يؤثر فيه كافي في قولك جاني القوم إلا حراما ﴿ ونفيه أي نفي الثوب لا يؤثر في الألف أي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي في قولك جاني القوم إلا حراما لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجبه لعدم التعلق الآخر أنه لو صرح بالنفي بأن قال لكن ليس له على ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الألف عليه فأنظر الذي لا يدل على النفي أولى أن لا يمنع لأن الدلالة دون الصريح ﴿ وأما إذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف أو الشرع مثل المكيل أو الوزون والعديد المتقارب ﴿ من خلاف جنسه أي من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بأن قال فلان على الف درهم الدينار أو نلسا أو الأكر حنطة فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله هو صحيح أي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله لا يصح وهو القياس ﴿ والمراد بالصفة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لعدم صحة التلغظ به كاستثناء الكل من الكل فإن التلغظ بالاستثناء المنقطع صحيح لفة بلا خلاف ﴿ لما قلنا من الأصل وهو أن استخراجا لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ﴿ وبيانه أن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التنبأ وبيانه أن المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولا يتصور ذلك إلا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان أنه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء منقطعا بمعنى لكن أي لكن الدينار أو كره الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الألف كافي استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس ﴿ وقوله فلم يقص من القرض الذي هو متعد لأن القرض أي لم يقص هذا الاستثناء من الألف شيئا ﴿ وأما وجه الاستحسان فهو أن المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار أنها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكر أو صوف من الحنطة أو بكذا من الدهن أو بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكسر أو الدهن أو الجوز ثمننا ﴿ وتجب أيضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة ﴿ ويجوز استقراضا فصار الجنس واحدا من حيث الثوب في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور مختلفة فإن الدينار غير الدراهم والكسر غيرهما فلا يمكن أن يجعل استخراجا باعتبار الصورة وتكلم بالباقي باعتبار المعنى فيمنع الوجوب بقدر الدينار والكسر من الألف ﴿ وقد قلنا أن الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فإن صورة التكلم بالألف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كأنه قال على تسعة مائة في قوله على الف الأمانة ﴿ وإذا كان الاستثناء استخراجا وتكلم بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكسر من الألف لأنه استخراج بمعنى أيضا ﴿ وإذا صح استثناءه بقى المعنى أي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

(وهو)

واتفق أصحابنا رحمهم الله أن قول الرجل لفلان على الف درهم الأتوبان هذا استثناء منقطع لأن استخراجا لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الألف وإنما إذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الأصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقض من الألف شيئا وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله هو صحيح لأن المقدرات جنس واحد في المعنى لأنها تصلح ثمننا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد التنبأ معنى لا صورة فإذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقى في القدر المستثنى تسمية الدراهم بالأمانة وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الأول بخلاف ما ليس يقدر من الأموال لأن المعنى مختلف فلم يصح استخراجا وأما علم

وهو الكسر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كأنه تكلم بالدراهم من الألف بقدر غالبية الكسر من غير أن يكون لذلك إقناع من الدراهم معنى كافي الاستثناء من الجنس ﴿ وذلك أي بقاء صدر الكلام تسمية بالأمانة في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فإن في الاستثناء الحقيقي وهو قوله على الف الأمانة بقى التكلم بالألف في حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة لأن حيث المعنى ﴿ فلذلك أي فلان استثناء الكسر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى ﴿ بطل قدره أي قدر المستثنى من الأول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس يقدر من الأموال مثل الثوب والشاة ونحوهما لأن المعنى أي معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف باختلاف صورتهما فإن الثوب ليس من جنس الأول وجوبا فإنه لا يجب في الذمة إلا بطريق خاص وهو السلم ﴿ فلا يصح استخراجا أي استخراج ما ليس يقدر من الدراهم لاستثناء المجانسة صورة ومعنى ﴿ وأما ما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى الدابة لأبواب المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره إذ لو اعتبر مثله أدى إلى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا ﴿ وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله الفرق في الأسرار بهذه العبارة وهي أنه إذا قال فلان على الف درهم الأدرهما فبعض درهميها مستخرجة عن الألف فصح الاستثناء حقيقة وإذا قال الدينار أو قفيرة حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فإن الجملة قبل الاستثناء دراها وأجرة والكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الإطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالألف والالتزام والمدايات جميعا فقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر إلا بالمعنى فاعتبر به كقوله الشافعي فاما إذا قال الأتوبان فاشيا ليس من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لأنها لا تجب في الذمة إلا سلمًا فلم يمكن أن يجعل استخراجا في حق عين الدراهم ولا وجوبا فيبقى ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على (قوله) وعلى هذا الأصل وهو أن البيان المغير لا يصح إلا موصولا فلا يقال فلان على الف درهم وديعة فإنه يصدق أن وصل ولا يصدق أن فصل ﴿ وعند الشافعي رحمه الله يصدق وإن فصل لأن الألف يحتمل القصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك أو المحصل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما إذا قال هي زبوف ﴿ وقلنا قوله وديعة بيان مغير لا مفسر لأن قوله على الف درهم حقيقة الإقرار بوجوب نفس الألف عليه ولكنه يحتمل الإقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف أي على حفظ الف درهم أو بطريق إطلاق اسم المحل على الحال كقوله جرى النهر وسال الميراب لأن الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة لبيان أن الواجب في ذمته حفظها وأما كذا إلى أن يؤديها إلى صاحبها لأصل المال وتغير الماقتضاء حقيقة الكلام من وجوب أصل المال ورجوعها عما أقر به (قوله) وكذلك أي ومثل قوله فلان على الف درهم وديعة في كونه مبيها على البيان المغير قوله أسلمت إلى آخره ﴿ وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا بوجه أنه لا يصدق في القياس وإن وصل لأن قوله ولكني أو إلا في لم

وعلى هذا الأصل قلنا فيمن قال فلان على الف درهم وديعة أنه يصح موصولا لأنه بيان مغير لأن الدراهم تصلح أن تكون عليه حفظا إلا أنه تغير للحقيقة فصح موصولا وكذلك رجل قال أسلمت إلى عشرة دراهم في كذا لكى لم أقضها أو أسلفتى أو أقرضتني أو أعطيتني في هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لأن حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد تحتمل العقد فصار النقل إلى العقد بيانا مغيرا

لم قبضها رجوع كما في قوله دفعت الى الاثني لم قبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعاقبا يصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم قبضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله استمت من فلان بيعا سوا * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المترلة فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب لضمان عاينه وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم قبض بيان تغير فيصح موصولا ومفصولا * واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني او الاثني لم قبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني يصدق فيه واصلا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالا عطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتامه فصار قوله الاثني لم قبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانها اي النقد والدفع اسما مختصان بالتسليم والفعل لانها لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الاثني لم قبض او لكني لم قبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اي يستعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعند العطية ولو قال اعطيتك هذا بصيرته فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الاثني لم قبض فيه بيانا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقراران فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم الادرهما * وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او نقدتني الاثني لم اضف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقي لا يبقى قذا اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الا بلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف الابطال فوجب ولم يسلم حيث * وكذلك السلم * وكذلك

(الايداع)

الايداع عقد استحفاظ وانه عقد مع قبيل التسليم اليه * وتظيره ما اذا قال بعثك عبدى بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا يقبل ولو قال لامرأته طلقك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ * قوله * واذا اقر بالدرهم قرضا او بمن بيع * احتراز به عما اذا اقر بالدرهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس بالغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب بغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحصل كلامه على جهة يصدق ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قتين كل فصل على حدة * فقول اذا قال فلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان زيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا تقديله اخرى سوى بلدهما يكون زيف بلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلده كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فيبغى ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كرخنة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو رد يصدق وان فصل * الا ان فيه تغيرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بيعات الداس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيصح التمييز اليها موصولا كقوله فلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيادة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيادة اسم لعيب وغش فيها ثبت بهارض صنعة والبيع موجب سلامة البذل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيادة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالوادعي البائع ان البائع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فيقوله كان معيبا يصير راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلده كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للراجح بل يكون ذكر تنوع ومال البيع موجب في نوع بعينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عندا لا مطلق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمي نقدا اخر لم يسم مسمى فاما الزيادة فاسم لخلل في النقد انما كان بخلاف قوله على كرخنة الا انه رددي لان الرداءة في الخنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهدي والخيش والزكي في العبد لان الخنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم قرضا او بمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبه فصار الاخر كالمجاز فصح التغير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان وصل لان الزيادة عارضة وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الحيار في البيع

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم قبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع يعني الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للنقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانها اسما مختصان بالتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصح ان يستعار للعقد

ما يحلو عنده أصل الفطرة التي هي أساس في الأصل الا ترى انه لو قال بعثك هذه الخطة
واشار اليها المشتري كان رأعا فوجد هارديا ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعثك
بهذه الدراهم واسار اليها وهي زيوف استحق مثلها جبالا لازيافة فيها واو كانت القود مختلفة
وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لانها هو فوقه فعمل ان الزيادة عيب فكان
بمثلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي عيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة وبخلاف قوله
الا انها وزن خسة لانه استثناء لبعض القدر وما يبيع موجب في قدر فكان بمثلة قوله الامانة
كذا في الاسرار قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله ففهمنا نظرا الى العرف فوجدنا ازيافة كثيرة
الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الأصل فقال الأصل هو السلامة فلا يعرض
عنه الا اذا صار مهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى النقص
باعتبار العرف وما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انه زيوف فهو على الخلاف ايضا
في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو ومن البيع سواء والاستقرض متعامل
بين الناس كالبيع وذلك في الجبادعة وذكر في غير رواية الأصول عن ابي حنيفة رحمه الله
ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمثلة
الفصل ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا الا ان
ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
في المبسوط كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من
ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الأصل في الدين
الخلول والاجل اما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لبياننا ودعوى
الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
البيع التزوم والخيار يثبت بعارض فن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بجملة وكان
راجعا عما اقر به لا مينا قوله واذا قال فلان على الف درهم هذه المسئلة من المسائل
التيية على بيان التغير عندهما وبيناها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية
باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولو كنت قد قبضتها او كذبه في الجهة
بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف طائفا
وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن
البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله فلان على الف درهم اقرار بوجود
المال عليه وقوله من ثمن كذا يسان سبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
بتصادقه ما ثم الدل بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان ثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط
بزيادة الجارية باني ولا غيره وانما ياكذ بان قبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم العقود عليه

(وهو)

وهو منكر لذلك فعملنا القول قول المنكر في انكار القبض وان كذب المقر له المقر في الجهة
بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم
يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغير مقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول
ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان
الانسان قد يشتري جارية بالف فتبقى في يده ثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري جارية غائبة
بليلة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن
فكان قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للأصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى
ان تحضر الجارية ويسانا لتحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لامن
العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بياننا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال
فيصح موصولا لامفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكه وثمان الهالكه لا يكون
عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لاننا نقول ان جارية لا يشار اليها آتية فزيادة صفة
الهالك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار فالخلاص
انهم اجماعا بياننا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب
تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض وان كذبه في الجهة كان
بياننا مغيرا على معنى ان الحكم لا بدله من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به
وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياننا بمعنى التغير كذا في اشارات الاسرار ولا ي
حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس بيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا
وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عيبها عليه وثمان المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون
معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذا لم يربط الى التوصل
اليه فانه ما من مبيع يحضره الا والمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار
المعقود عليه فعرفائه في حكم المستهلك وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض
فكانه اقر بالقبض ثم رجع عنه بوضحه انه اقر بالمال وادعى لغيره اجلا لا الى غاية معلومة
وهو احضار المبيع ولا طريق للبائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل
ام فصل فاذا ادعى اجلا مؤبدا او لي ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط وذكر القاضي
الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بان ثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تباخر
الابراض يعترض على البيع او يقارنه من تاجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الابراض
نحو شرط الخيار فيصير التقريبيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امر ارضا
يرفع موجب العقد بعد ما تزمه بوجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كذا في الاجل في الثمن واذا
لم يصدق وثق مطالب بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض
بخلاف ما اذا قال فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل
الفصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما تأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة
وادعى المال وقالا ان
صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا صدقه
فيها ثبت البيع فيقبل قول
المشتري انه لم يقبض وعلى
المدعي اليانة وان كذبه
فيها صدق اذا وصل لان
هذا بيان مغير من قبل
ان الأصل في البيع وجوب
المطالبة بالثمن وقد يجب
الثمن غير مطالب به بان
يكون المبيع غير مقبوض
فصار قوله غير اني لم
اقبضها مغيرا للأصل ولما
كان كون المبيع غير مقبوض
احد محتملي لامن العوارض
كان بياننا مغيرا فصيح
موصولا ولا ي حنيفة
رضي الله عنه ان هذا رجوع
وليس بيان لان وجوب
الثمن مقابلا لمبيع لا يعرف
اثره دلالة قبضه

واذا قال فلان على الف درهم
من ثمن جارية باعنيها لكي
لم اقبضها لم يصدق عند
اني حنيفة اذا كذبه المقر له
في قوله لم اقبضها وصدق
في الجهة

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية ومهنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية *
ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها متوقفة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم المستوقفة موجه ضمان المقصوب فكان قوله
الا انها متوقفة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لا رجوعا
عما اقر وكان بمنزلة قوله الامانة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة تنا ولهما جميعا
بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما
اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه
اللفظ فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع
انكارا من الاصل بل يكون دعوى (قوله) والتسليم بالدلالة مثل الثابت بالصرح يعني
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لايانا فيضل
* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها وهما قد صرح بآخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حجب بنية النفل يكون متفلا لا مفترضا
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا
في زمان واحد ليمتقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حجب ضرورة بنية النفل ثم حجب في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفترضا في الثانية دلالة وهما ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها
وابطالها (قوله) وعلى هذا الاصل اي على الاستثناء بنيت مسألة ايداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع مالا سوى العبد والامة صبي عا قلا بحجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله * فان هلك بغير صنعه لاضمان عليه
بالاجاع وان قصر في الحفظ * وان كان ما ذواته في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجاع * وان كان الوديعة عبدا او امه فقتله فالدية على عاقبته بالاجاع *
وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير
العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل * وذكر القاضي
الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذي في شروح الجامع الصغير والامام الاسيحياني

رحمهم الله في البسوط ان الخلاف فيما اذا كان عا قلا فان لم يكن عا قلا فلا يضمن في قولهم جميعا * وذكر
الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل
فيجب ان يضمن بالاجاع لان تسليطه هدر وقوله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع
نوعين قد يكون الاحتفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتخليك والتوكيل ونحوها فاذا نص
على ايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليم التحكين للحفظ لا غير وان غير الاحتفاظ
مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وهما بهذه
الثابت فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنا اي كان اودع بقوله احفظه مستثنا لغير
الاحتفاظ مما تناوله مطلق التسليم * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور
عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال الخطاب
او ثبوت ولايته له عليه بل باستثناء يخرج ما وراء الاحتفاظ من هذا التسليم ولا يثبت به
الا الاحتفاظ ثم لم ينعقد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا وبعدم عدم
كلا النوعين الاحتفاظ لعدم الولاية وغير الاحتفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليم على
المال لم يوجد اصلا وكانه القاء على قارة الطريق بالاحتفاظ من الصبي فاذا استهلكه
كان بعدا مثلا لانه ضمان فعل لاضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل
الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما
مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويستهلكه كان تسليطه كما لو قرب الشحم الى الهرة
وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطه على الاستهلاك ويلغو نيه * لانا نقول الاختلاف في
صبي يعقل الحفظ لافي صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازته الولي صار مودعا
واو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ
ليس باستثناء لغير الاحتفاظ لان التسليم فعل يوجد من المالك بقول اليد الى الغير لا قول
فلا يصح استثناء ما وراء الاحتفاظ منه لان الاستثناء يجري في الافعال لافي الافعال ولا انفا
هنا يستثنى منه شيء على ان هذا الفعل وهو التسليم والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري
في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناه الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه
استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة
كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل
اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاحتفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك
عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل
التسليم يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء متقضا بعمل بطريق المعارضة * فلا بد
من تحججه شرعا لمعارضه اي من تحججه قوله اودعتك هذا الذي فاحفظه لمعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم تصرف
على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية
بل لا يثبت الا الاحتفاظ
ثم لا ينفذ الاحتفاظ لعدم
الولاية فيصير كالمعدوم
وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله ليس هذا
من باب الاستثناء لان
التسليم فعل يوجد من
المسلط فلا يصح استثناء
ما وراء الاحتفاظ منه
والفعل مطلق لا عام
والمتثنى من خلاف جنسه
فيصير ذلك من باب المعارضة
فلا بد من تحججه شرعا
ليعارضه ولم يوجد

والثابت بالدلالة
مثله اذا ثبت بالصرح فاذا
رجع لم يصح وهذا فعل
يعطى شرحه وعلى هذا
ايداع الصبي الذي يعقل
قال ابو يوسف هو من باب
الاستثناء لان اثبات اليد
والتسليم توهمان الاحتفاظ
وغيره فاذا نص على الايداع
كان مستثنى

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته يكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليم مطلقا في حق الصبي واندليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله ففرقا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للمال اى التسليم فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعاً معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الصمان * وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الأئمة رحمه الله وفي تفسير التسليم نوعان من الكلام * أحدهما انه تسليم باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنته من ذلك مع علمه بحاله يصير كالأذن له بالاتلاف ويقول له احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عاداتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليم في الدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليم تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا من استهلاكه بالغا كان المودع اوصيا لانه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليم على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليم وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليم حسا يحصل الرضا بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكين يده حقيقة ففرقت عن الملك وعينه ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والقيل في الملك ان لم يوجد في اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كذلك الثمرة تقبل الفصل عن ذلك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادى فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله * ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدمى على اصل الحرية فلا يتأوله الايداع والتسليم ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقل عبدى قتله

وصار هذا مثل قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء

وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب * ٨٦٥ * الشركة في رجل قال لا خير بعت منك بالف هذا العبد الانصفه فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليم فان بعد الاستعمال اذا حقه ضمان يرجع على المستعمل و بعد التسليم يسقط حق المسلط في التضمين رضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه * ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتفقه فذلك استعمال للصبي بالامر الا ترى انه لو كان عبدا صار عاصيا بالاستعمال بامر * وهذا تسليط له بمنزلة قوله اجئت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قل ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا منه كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلا مالا فأنلفه صبيد ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعا باذن وليه فيصير في حكم البالغ * قوله * وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اى نصف العبد بالالف * وانما دخل اى الاستثناء في البيع وهو العبد لاني الثمن وهو الالف لان الكناية تصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود هنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم فكان هو المقصود فيصرف الضمير والاستثناء اليه لاني الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصاركانه قال بعت نصفه بالف درهم * وقوله على ان نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة الاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد هنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا بالخصه ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانفقاد العقد في المبيع وهو شرط قائم فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم ففرقا ان في الدخول فائدة فوجب القول به كما في مسألة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مائعة للمعة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلة على ان بخلاف عمل ان وقدينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الا ترى انه لو قال بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد * قوله * وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة * والمسئلة على وجوه * أحدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلا بالانكار بالايجاب وبالاقرار في مجلس الحكم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند أبي يوسف رحمه الله وقدمر بيانه في باب احكام الحقيقة والحجاز * والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله فذا ذكر الشيخ في شرح استناؤه ولا يبطاله بالمعارضة

استناؤه ولا يبطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كذا كرهنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قائم مقام الموكل في ذلك ما كان الموكل مالكا له لا باعتبار ان صحة الاقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك صير الاقرار على الموكل ثابتا لو وكيل حكما لو وكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكملا بالباقي فاما ثبت حكما وتبعيا لا يصح استثناءه كالموكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اعراف الحيوان في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعيا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العتد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما لو وكالة مادامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف افضى فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا يمل فيثبت بطريق الحكم لا يقبض الوكالة اي لا يملك ابطال اقراره عليه الابان يقبض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكما لو وكالة ينقض بانقضائها وقال محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والمخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكن الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يمكن من ذلك فلا يفسده بخاتمته فكان له ان لا يقبل ويجوز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تنال الاقرار عملا بمجازه لان الخصومة لما كانت مفعولة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يثبت بانه يملك للموكل كل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نفسه مطلقا ينصرف بيده الى نصيبه خاصة لتصح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتحمه عن الانكار عند معرفته المدعي محقا وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييدا لطلاق تغييره بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فينقض بسقط الاقرار بطلان الوكالة وقوله اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا لكن وكل رجلا يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كالا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما لو وكالة فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الاستثناء الوكالة وقال محمد رحمه الله استثناءه جائز والمخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تنال الاقرار عملا بمجازه على ما صرف واغلب المجاز ههنا بدلالة الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان بيانا مغيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزله اصلا لانه عمل بحقيقة اللفظ فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاص واختلاف في استثناء الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا اقرار مسألة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار تبين ان مراده حقيقة اللفظ وهي الخصومة لامطلق الجواب الذي هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند النصيبين عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومقصودا والثالث ان يوكاه بالخصومة غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقة ومجازه فان حقيقة المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل وقال بعضهم هو على خلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصول لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد ولا يستقيم تقييده على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه وذكر في المبسوط واو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناءه الانكار كما يصح استثناءه الاقرار والثرايع ان يقول وكذلك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام صاعد البصري انه قل يصح ويصير الوكيل وكذا بالسكرت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة والخامس ان يوكاه بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكذا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا لاشافعي رحمه الله ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد في باب الوكالة بالصالح وحكي عن الشيخ الامام ان اهدا جدا الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للموكل وكذلك ان تخاصم وتذب على فاذا رايت مذمة لمحتنى بالانكار واستصوبت الاقرار فافر على فاني قد اجزت لك كذا في المنى والله اعلم

باب بيان الضرورة

اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فكانه اضاف الحكم الى سيده بمسلم يوضع له وهو السكوت نوع منه ما عوفي حكم المطلق اي التلقيد يدل على حكم السكوت فكان بمنزلة المطلق وقوله بدلالة حال المشكك مجاز اي بدلالة حال المشكك المشاهد وكأنه لجعل سكوت بمنزلة الكلام معنى نفسه مشككا ضرورة الدفع اي دفع المفرور عن نصيب الاب يانا بصدر الكلام لا يعمى السكوت يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كالمخصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا يسه ما بقي قوله ونظير ذلك اي مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

باب بيان الضرورة

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وهذا نوع من البيان يقع بالموضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المطلق ونوع منه ما يثبت بدلالة حال المشكك ونوع منه ما يثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما يثبت بضرورة الكلام ما لنوع الاول فمثل قول الله تعالى وورثه ابواه فلامه الثالث صدر الكلام اوجب التركة ثم تخصيص الام بالثلاث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لقدرة نصيبه بصدر الكلام لا يعمى السكوت ونظير ذلك قول عام اشار لهم الله في المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستثناء عن البيان وبين نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالتركة الثابتة بصدر الكلام

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على انك من الربح نصفه جاز
العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل * ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا
المال مضاربة على اني نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه
وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي
للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجواز ان يكون مراده اشتراط
بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج
الى ذكره وهو بين نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد
شركة في الربح والاصل في المال المشترك ان اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بياثقي حق
الاخر ان له ما بقي كما بينا في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فهنا لم يدفع المال اليه مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدور الكلام
فاذا قال على اني نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا
عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق * قوله * وعلى هذا حكم
المزارعة ايضا يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك
ثلث الخارج فهو جاز قياسا واستحسانا لان من لا يذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان
نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا يندم استحقاقه
بترك البيان في نصيبه * وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مال الاخر بان قال على اني ثلثي
الخارج وسكت عن نصيب المزارع في القياس لا يجوز لانهم ذكر واما الحاجة الى ذكره وتركوها
ما يحتاج اليه لصحة العقد من لا يذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان
الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بياثا ان الباقي للآخر فكان صاحب
البذر قال على اني ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في الميسوط * قوله * واما النوع الثاني وهو
السكوت الذي يكون بياثا بدلالة حال المتكلم قتل سكوت صاحب الشرع عند امره بعبادته من قول
او فعل عن التغير * يدل خبر مبتدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات
ومعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم وما تكل ومشارب وملابس كانوا يستديعون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه
وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
في قوله عز ذكره يا امرهم بالمعروف وينههم عن المنكر فكان مكوته بياثا ان ما اقرهم عليه داخل
في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

(وتحريمها)

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا
وعلى هذا اذا وصى رجل
لفلان وفلان بالثلث لفلان
منها اربع مائة كان بياثا ان
الستمان للباقي وكذلك
اذا وصى لهما بثلث ماله
على ان لفلان منه كذا
واما النوع الثاني قتل السكوت
من صاحب الشرع صلى
الله عليه وسلم عند امر
بعبادته عن التغير يدل
على الحقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك * فان كان الاول
كسكوته عند رؤيته كافر اعشى الى كنيسته عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على
كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني قد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره
دل على الجواز وفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ * وذهبت طائفة
الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتل اذ من الجواز
انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذذاك حراما او سكت لانه
انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فم يباود واقره على ما كان
عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * وحجة الفريق الاول ان سكوته
عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لم ارتكاب محرم وهو
باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت
عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت
عن الحق شيطان اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل
يؤهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال * وقولاهم يحتل
انه لم يبلغه التحريم فسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك
الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت
موهما عدم التحريم او النسخ * وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما
متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف
اهل الذمة الى كنيستهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين بتحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت
النبي عليه السلام عن الانكار عليهم * قوله * ويدل في موضع الحاجة الى كذا لا يخلو عن اشتباه
لان ضمير يدل ان يرجع الى ما رجعت اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى
ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال
المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف باباه العطف
اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى
ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو ثابت الاصل * ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول
بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب
لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الأئمة ربه الله حيث قال واما النوع الثاني فهو سكوت
صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المفرد من يثا امرأة معتمدا على ذلك يعين
او تكاح على ثلث انها حرة قتلته ثم تستحق * وولده هذا اخر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن قسيط
قال ابقت امة فانت بعض القبائل فانت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت
وابطنها ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاهما وقضى على ابني الاولاد

ويدل في موضع الحاجة الى
البيان على البيان مثل سكوت
الصحابة رضوان الله عليهم
عن تقويم منفعة البدن
في ولد المفرد

ان يقضى اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان
الحيوان ليس بمضمون بالمثل في الشرع وهكذا روى عن علي رضي الله عنه في فضل الشراء وكان
ذلك بمحض رعاية الصحابة رضي الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد الجارية
على مولاه او يكون الولد حراً بقيمة ويوجب العتق وسكتوا عن بيان قيمة منقمة بدل ولد الغرور
ووجوبها للمستحق على الغرور فيكون سكوتهم دليلاً على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
عن العتق وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو
واجبه وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمالم يسعوا
فيه فصافكان يجب عليهم البيان بصيغة الكمال وان سكوت بعد وجوب البيان دليل القبي كذا
قال شمس الائمة رحمه الله وما شبه ذلك اى وما شبه تقويم منقمة بدون الولد من تقويم منافع
الجارية المستعينة وخدمتها واكسبها فانهم لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بياناً
انها ليست بمنقومة او ما شبل ذلك من سكوتهم في تقدير الخيض عما فوق العشرة مع انه موضع
الحاجة الى البيان * توجب ذلك اى توجب كونه بياناً * وهو الحياء الضمير راجع الى الحال
وتدكيره باعتبار تدكير الخبر اى تلك الحال هي الحياء على ما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها
في قولها ان البكر لتسدي برسول الله فيعمل سكوتها دليلاً على جواب بحول الحياء بينها وبين
النكاح به وهو الاجازة التي يكون فيها اشتهار الرغبة في الرجال * وكذلك القول اى ومثل
سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الخلف بعد توجه اليه من نكاح القرن اذا تأخر
عن محاربة صاحبها * جعل بياناً اى اقراراً بوجوب المدعى عليه عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله لحال في الكل * وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء ما تزمه مع القدرة عليه وهو
اليمن فانها قد تزمته بقوله عليه السلام واليمن على من انكر فلا يكون امتناعه عن اداها بعد
الوجوب مع القدرة عليه الانحياز عن الوقوع في امر اعظم منه وهو اليمن الكاذبة اذا لم
لا يمتنع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على ما يدل عليه حاله فيكون اقراراً بهذه الدلالة
* الا ان احقيقة رحمه الله لم يجعله اقراراً لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمن الكاذبة
يدل على الاحتراز عن نفس اليمن والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعلا بظاهر قوله تعالى
ولا تجنوا الله عرضة نيتكم وانما وجبت عليه اليمن لامن في غيرها وهو رعاية حق المدعى لا
تجاهل ما دلل ذلك المعنى ببدل ما ادعى له فيعمل امتناعه عن اليمن على اختيار البذل والفداء لا
لاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذا الوجوب متوقف على تقدير البذل احترازاً عن نسبته الى
الكذب * كان نقياً للباقيين لحال فيه يعنى كان تخصيصه الاكبر وسكوتهم عن دعوة الاخرين
نقياً لمباقيين بدلالة حل فيه وهى ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفى نسب ولد
ليس منه عن نفسه واجب ايضاً فاذا سكت عن بيان نسب الاخرين بعد ما وجب عليه
الاقرار بنبوته او كانا منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح
بالنفي * ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الاخرين

(بالسكوت)

بالسكوت لانها ولدا ام ولد * لان قول انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يشارنه
نفي وهما قد دلل السكوت على النفي بدلالة حاله كاذكراً فلا يثبت به النسب * قوله *
واما الثالث وهو السكوت الذي جعل بياناً ضرورة دفع الغرور فدل المولى اذا رأى عبده
يبيع ويشترى فسكت عن النهي كان سكوتاً اذئاله في التجارة * وقال الشافعي
رحمه الله لا يكون اذئالاً لان سكوتهم عن النهي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون
لفرط القبط وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور عن ذلك شرعاً والمحتمل لا يكون
حجة كمن رأى انساناً يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوتهم والدليل عليه
ان هذا التصرف الذي يباشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئاً من ماله لا ينفذ
هذا التصرف فكيف يصير مأذوناً في سائر التصرفات فالحاجة الى رضا مسقط لحق المولى
عن ماله رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر يئلف ماله فسكت لا يسقط الضمان
بسكوتهم * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح
الرضا فيه وهو ان لها عند تزويج المولى كلامين لا ونهم والحياء يحول بينهما وبين نعم
لما بينا ولا يحول بينهما وبين لا فكان سكوتها دليلاً على الجواب الذي يحول الحياء بينهما وبين
ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يرجح جانب الرضا وكذلك سكوت الشفيع من الطلب
فانه لاحق للشفيع قبل الطلب وانما له ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا
حق المولى في ماله الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضا المسقط لحقه * ونحن نقول او لم يكن
سكوت المولى عن النهي اذئاله بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان
الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكناً فاذا حقد ديون
ثم قال المولى كان عبدي محجوراً عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل
يعتق اولا يعتق فيكون آتوا حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى وبصر المولى غاراً
لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوتهم بمنزلة الاذن له في التجارة * والسكوت محتمل
كإقرار ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
النهي اذا رآه يتصرف ويؤذنه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعاً لدفع الضرر
والغرور فهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري * والدليل عليه انه
بعد ما اذن له في اهل سوقه لو حجب عليه في بيته لم يصح حجبهم لدفع الضرر والغرور فلما
سقط اعتبار حجبهم نصاً لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضا من سكوتهم لدفع
الضرر عن الناس كان أولى * وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا
التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوتهم
وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه
ولو لم يثبت الاذن به لضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت اذا رأى

واما الثالث فدل المولى
يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشترى فجعل اذئالاً
دفعاً للغرور عن الناس

وما شبه ذلك وسكوت البكر
في النكاح يجعل بياناً لحالها
التي توجب ذلك وهو
الحياء والنكاح جعل بياناً
لحال في النكاح وهو امتناعه
عن اداء ما تزمه مع القدرة
عليه وهو اليمن وقتلاني
امتولدت ثالثة اولاد في بطون
عنفاته انه اذا ادعى اكبرهم
كان نقياً للباقيين بحال منه
وهو لزوم الاقرار لو كانوا
منه

وكذلك سكوت الشفع
جعل رد هذا المعنى فاما
الرابع فمثل قول علمائنا
رحمهم الله في رجل قال
لفلان على مائة ودينار
او مائة ودرهم ان العطف
يجعل بيانا للاول
ويجعل من جنس المعطوف
وكذلك لفلان على مائة
وقفيز حنطة وقال الشافعي
رحم الله القول قوله في
المائة لانها مجزئة فاليه بيانها
والعطف لا يصلح بيانا
لانه لم يوضع له كذا قال
مائة وثوب وشاة ومائة وعبد
ووجه قولنا ان هذا يحمل
بيانا عادة ودلالة اما العادة
فلان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف
ضرورة كثرة العدد وطول
الكلام يقول الرجل بعث
منك هذا بمائة وعشرة
دراهم ومائة وعشرين
درهما ومائة ودرهم
ودرهين على السواء وليس
كذلك حكم ما هو غير
مقدر لانه لا يثبت دينا
في الزمة تبوت الاول واما
الدلالة فلان المعطوف مع
المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالضام مع المضاف اليه
والمضاف اليه للتعريف

في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها
مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك وليس كذلك اي كعطف
الدرهم على المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عاينها فان عطفه ليس بمفسر لها
لان ما ليس بمقدر لا يثبت دينا في الذمة مثل ثوب ما هو بمقدر يعني الموجب للحذف كثرة
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا
ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
كثرة الاستعمال لانه لم يثبت دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو
البيع بالثياب الموصوفة ومؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجزئة فيرجع في تفسيرها
اليه وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
في المقدر دون غيره واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالضام مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتركا في الخبر والشرط اذا كان
المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرية على ما مر بيانه واهذا لم يحمل الذميمة اذا قيل بسم الله ومحمد
رسول الله بالجمل لخصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجازة حتى لم يجز عطف
الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك
دار فلان وعبد فلان معرfa بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف
عليه اي يرفع اليها باعتبار انهما كشيء واحد وقوله فاذا صلح العطف اي المعطوف
للتعريف صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي على مائة
درهم ودرهم والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف به في صلاحية
المعطوف للتعريف بالمعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف
من المقدرات التي ثبتت ديونا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان وجبه التزوم
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم
والقرص مائة لا يثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرها للمائة
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا تبوتا صحيحا ليس وما ليس بمقدر كذلك فلهذا
لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف وتبين بما ذكرنا انما لم يجعل المعطوف تفسيرها للمائة
حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتبويب للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر
الخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك وذكر في الاسرار
في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك
جائز يد عمرو وهذه طالق وهذه التفسير للمعطوف يجري مجرى الخبر على الابتداء لثوق فهم المقصود
عليه توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي

فاذا صلح العطف للتعريف
صح الحذف في المضاف
اليه بدلالة العطف والمعطوف
اذا كان من المقدرات صلح
للتعريف فجعل دليلا
على المضاف اليه واذا لم يكن
مقدرا مثل الثوب والقرص
لم يصلح للتعريف فلم يصلح
دليلا على المحذوف واقتفوا
في قول الرجل لفلان على
احد وعشرون درهما
ان ذلك كله دراهم لان
العشرون مع الاتحاد مددود
مجهول فصح التعريف
بالدرهم وكذلك اذا قال
احد وعشرون شاة او ثوبا
واجمعوا في قوله لفلان
على مائة وثلاثة دراهم فصاعد
ار المائة من الدراهم لان
الجمتين جميعا اضيقنا ان
الدراهم فصار بيانا وكذلك
اذا قال مائة وثلاثة اثنان
ونائة شاة وقد قال
ابو يوسف رحمه الله
في قوله لفلان على
مائة وثوب او مائة وشاة
انه يحمل بيانا لان العطف
دليل الاتحاد مثل الاضافة

الشركة فيما هو خبر كالأخر التفسير عن العديدين جميعا فإنه إذا أخره أو جعل العدد بنفسه مفسرا سواء في أنه يصير عددا مفسرا ﴿ فاما إذا قال أفلان على مائة وثوب فقوله وثوب ليس بنفسه لأن الثياب بخاتمة القدر والجنس كقوله مائة الآله أقل جهالة فلم يلتحق بما وضع تفسيره أو خبرا عن الجملة بل مكان هذا إلى المقياس أقرب والمسئلة الأولى إلى التفسير المصريح به أقرب فاستحسن الرد إلى التفسير فيها ﴿ لأن الجملتين اضيفتا إلى الدراهم فإن قوله على مائة جلة ظرفية وقوله وثلة جلة أخرى ظرفية فأقصة عطفت على الأولى وقد اضيفتا جميعا إلى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين إلى البيان ﴿ قوله ﴿ وقد قال أبو يوسف ﴿ روى ابن سماعة عن أبي يوسف رحمه الله في قوله لفلان على مائة وثوب أو مائة وشاة أنه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشيء والقول في بيان جنسها قول المقر لا أنما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كذا ذكرنا ﴿ فكل جلة أي كل مال مجتمع يحتمل القسمة أي قسمة الجميع وهي أن يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الخبر ولا يحتاج إلى قسمة أخرى فهي محتملة للاتحاد لأن قسمة القاضي جبرا لا تقع إلا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن أن يجعل التفسير منه تفسيرا للمهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار ﴿ فلذلك أي فلا احتمال للاتحاد جعل قوله وثوب أو شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبدائه مما لا يحتمل القسمة معانفا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير الجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في أصول الفقه والمبسوط ﴿ وهذا الفرق مشكل فإن عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهي أن يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج إلى قسمة أخرى ككاتب الثياب والقمم فينبغي أن يساوي العبد الثوب في صيرورته بيانا للمائة بالعطف ﴿ واجب أن قوله في الرقيق أنها تحتمل القسمة ماول بما إذا اتفق رأي المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر في بعض الشروح مقولا عن شرح الجامع الصغير الحسامي ولكنه يخالف الروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما إذا المذكور فيها أن الرقيق إذا كانوا جنسا أو أحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وإن أبي البعض ﴿ واجب أيضا أن على هذه الرواية يحتمل أن يكون أبو يوسف موافقا لأبي حنيفة رحمه الله في أن الرقيق لا يقسم قسمة جمع ﴿ ويحتمل أنه أراد أن الثوب والقمم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت بثلها الاتحاد والله أعلم

﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴾

تكلم الأصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه الإزالة يقال نسخت الشمس النخل أي أزالته ورفقته ونسخ الرمح الأنا إذا ذبحها ونسخ الشيب الشباب أي أعدمه واليه أشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل أن يزول شيء فيخلفه غيره إلى آخره ﴿ وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان إلى مكان أو حالة إلى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت النخل العسل إذا نقلته من خلية

فكل جلة تحتمل القسمة فإنها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبداء الله أعلم بالصواب ﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴿ قال الشيخ الإمام الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ وعمله وشرطه والناسخ والمنسوخ أما النسخ فإنه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل أن يزول شيء فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس النخل لأنها تخلفه شيئا فشيئا

إلى أخرى ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم إلى قوم ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في أحد الكتابين في الآخر ﴿ ثم قيل هي مشترك بين المعنيين لأنه أطلق عليها والاصل في الإطلاق هو الحقيقة ﴿ وقيل هو حقيقة في الإزالة مجاز في الآخر لأنه لم يستعمل إلا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لأن في قوله نسخ الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الآخر تفاديا من كثرة المجاز ﴿ وقيل على العكس لأن قوله نسخ الكتاب إن كان حقيقة فهو المطلوب وإن كان مجازا فلا يكون مستعارا من الإزالة لأنه غير مراد ولا مشابه فتعين أن يكون مستعارا من النقل لمشابهة إياه وإذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الآخر دفعا للاشتراك ﴿ والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة لأن نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه لا يتصور وأما الإزالة وهي الإبطال والاعدام فتصور ﴿ وذكر في الميراث أنه اسم عرفي عند بعضهم فإن ما هو معناه وهو الرفع والإزالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفيا فيكون الاسم منقولا كاسم الصاوة للأفعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم المعنوي يكون اسما مقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا ﴿ وقال بعضهم هو اسم شرعي لأن فيه معنى لغويا وهو الإزالة من وجد على ما ذكره ﴿ وأخذا في معناه شريعة أيضا أي في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتا مع تراخيه عنه ﴿ وإنما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والمعنوي وغير ذلك مما يجوز النسخ به ﴿ وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الأعذار الدالة على ارتفاع الأحكام إزالة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الأحكام إزالة بها مستمرة ﴿ وقيد بالخطاب انتقدا احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الأحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فإن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع يزول حكم العقل من برائة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب ﴿ وقيد بقوله على وجه لولا لكان ثابتا احترازا عما إذا ورد الخطاب بحكم وقت نحو قوله تعالى ثم اتوا الصيام إلى الليل وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للأول كالأول ورد عند غروب الشمس كالأول مشتملا بالفرق ﴿ وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لأنه يكون بيانا لأنسخا ﴿ وقيل هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولا لكان ثابتا وإنما زيد لفظ المثل لأن صاحب هذا الحديث يقول بتحقيق الرفع في الحكم يتمتع لأن المرفوع إما حكم ثابت أو مالاتبات له والثابت لا يمكن رفعه ومالاتبات له لا حاجة إلى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو بيان مدة الحكم ﴿ وقيل هو الخطاب الدال على ظهور وانتفاء شرط دوام الحكم الأول ﴿ وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء مد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وزيقت هذه الحدود ببيانها مع كونها تعريفات للناسخ لأن النسخ نفسه لأن الخطاب دليل للنسخ والطريق المعروف له لا نفسه غير مطردة لأن العدل إذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطابا ولفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهورا وارتفاعا شرط
دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع وغير منسوخة لوجود النسخ بفعل النبي
عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازانة مثل الحكم الثابت بقول منقول
عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام وقيل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على
وجد اولاه لكن ثابتا ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب
غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا
لا نسلم ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع
الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا والثاني بان يقال فله عليه السلام
يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس لرسول ولاية رفع الاحكام
الشريعة من ثناء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم واختار بعض
المؤخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيده بالشرعي احترازا
عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يبرع عنها بالباح يحكم
الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت
وبقوله متأخر احترازا عن التقييد بالقبالة والاستثناء ونحوهما على ما بينا وقيل لا حاجة
الى هذا التقييد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالقبالة ونحوها لان الخطاب المتصل
بالخطاب الاول ليس برفع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لغناه بعد ثبوته وتقييده
بمدة وشرط ونحو ذلك وذكر صاحب الميزان والحدائق ان يقال هو بيان انتهاء الحكم
الشرعي المطلق الذي في تقدير او هانما استمراره لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم
المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى قال ولا يلزم عليه الموت صريحا
لانه ليس في وهما استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل
لانه انتهاء بعد اثبوت قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت
من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يطل قلت وهذه
التعريفات كلها ليست بجماعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في
كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانشاء وما رفع من القرآن
بالانشاء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه
الحدود لان الانشاء ليس بختاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لا بد من زيادة
تصريح بها جماعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانشاء وهكذا في كل
حد وهذا عند من جعل هذا التسمي نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون
مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل على
المغايرة فلا حاجة الى زيادة قوله في هذا اي التبديل اصل هذه الكلمة وهي النسخ
حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي البطل

(وهو)

وهو النسخ وجود الخلف ازوال اي زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل
لشيء يخلف زواله وهو اي النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه يتهي في وقت كذا بالنسخ
فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى ميبسا لمدة لارتفاعه الا انه اطلقه اي لم يبين توقيته
الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء
يوهمنا بقاء ذلك على التأييد من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي فصار الحاصل
ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد
لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم قال صاحب الميزان هذا
غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات
جميعا واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد
فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وهما الحق بالنسبة
الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارتفاعه وابطاله لانه اي المقتول ميت باجمله اي
بانتضاء اجله بلا شبهة عند اهل السنة اذ لا اجل له سواء كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل
في الميت حنف الله لا يفعل القاتل على ما عرف في مسألة المتولدات وفي حق القاتل تبديل
وتغيير اي ابطال وقطع للحياة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه
الفصاص ان كان عدا والدية على عاقلته ان كان خطا قوله والنسخ في احكام الشرع
جائز صحيح اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم
لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر
في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمما وهم الذين
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وذهبت
فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمما وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا
وامتناعه سمما وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى فقال وزعت فرقة اخرى من
اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه وانتقل على جهة العقوبة للمكافئين اذا كانوا
لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة
دون الجميع وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصبهاني فانه
لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن والمراد بعض من اتحل الاسلام
وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور
قتين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لاينا في قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع
وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من
المسلمين ونسبوه الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد

والنسخ في احكام
الشرع جائز صحيح عند
المسلمين اجمع وقالت اليهود
لعنهم الله بفساده وهم في
ذلك فريقان قال احدهما
انه باطل عقلا وقال بعضهم
هو باطل سمما وتوقيفا
وقد انكر بعض المسلمين
النسخ كنه لا يتصور هذا
القول من مسلم مع صحة
عقد الاسلام اما من رده
توقيفا فقد احتج ان موسى
صلوات الله عليه قال لقومه
تمسكوا بالكتب ما دامت
السموات والارض وان
ذلك مكتوب في التوراة
وانه بلغهم بما هو طريق
العلم عن موسى صلوات
الله عليه ان لا نسخ لشرعته
واحتج اصحاب القول
الاخر ان الامر يدل على
جسن المأمور به والنهي
عن الشيء يدل على قبحه

من المعتزلة وله كتاب كثير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه
ومن خالف في هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان تربه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التبرص حول اعلى النوى
عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للثنتين والوصية
لوالدين والاقرين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى * فان لم يعترف كان مكابرة
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه * وان قال قد كان كذلك ولكن لاسميه نسخا كان
هذا نعتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ما قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا
يقوله مسلم * اما من رده توقيفاى نصا لا عقلا فقد احتج بما يروى عن موسى صلوات الله
عليه انه قال تمسكوا بالسبب اى بالعبادة في السبت والقيام بامرها مادامت السموات
والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم * وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
للعلم وهو النواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا
بشريعتي مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين * قالوا واذا ثبت ذلك من
قوله صدنا لم يجوز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبى
بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
ملعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبب
ولا يجوز ان يأتى بمجزة تدل على صدقه * واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجود
من الشبه * احدهما وهو المذكور في الكتاب ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به
والنهي عن الشئ يدل على قبح المنهى عنه * والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد
من الامر والنهي يدل على ضده ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ
النهي بالامر او بالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه
كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول يجوز
النسخ مؤدبا الى القول يجوز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدالهم الامر القلاني اذا ظهر
بعد خفائه وقوله تعالى وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدالهم سيأت ما كتبوا اى
ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * والثاني ان الخطاب المنسوخ حكمه
على زعمكم اما ان يكون دالا على الناقية او التأييد وعلى التقديرين يمتنع قبول الخطاب
النسخ * اما اذا كان موقفا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك * وان كان دالا على التأييد فكذلك اذلو
قبل النسخ مع التأييد يلزم التناقص بالاخبار بانه مؤيد وغير مؤيد * ويؤدى ايضا الى نقي
الوثوق بتأييد حكمه على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يلقى لنا وثوق بوعد الله ووعد
ولا يلقى من الفلواهر المفضية ولا يلقى ما فيه من اختلال الشريعة والجماع قول الباطنية بها *

(ويؤدى)

والنسخ يدل على ضده ففى ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جواز وجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم صلوات الله عليه واستحلال الجزء لا آدم صلوات الله عليه وهى حواء التى خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره

ويؤدى ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لاتقولون به * والثالث انه لو جاز النسخ
الذى هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعد وجوده او معه وارتفاعه قبل وجوده
او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم يمتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر
بالبيان لاستحالة اجتماع النقي والاثبات في شئ واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما
في حالة واحدة وهو محال * ومن انكر جوازه ووقوعه من انتمل الاسلام تمسك بان
النسخ ابطال وهو يناقى الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا
يجوز واذا لم يجوز في الكتاب لم يجر في السنة لعدم القائل بالنسخ ولما قلنا ابطال كالكتاب
* ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان تكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التساؤل وقد ورد في التوراة
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه * وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لا آدم
عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخالفة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انسخ ذلك
بغيره من السرايع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بعض منه بالكاح
نحو ابنته * وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام وانه
جمع بين الاختين فقد ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة
بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة * وكذا
العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت
مخصص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام * وكذا ترك
الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما السلام
حيث اوجب عليهم يوم ولادة المولود فتيين بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره * ولكنهم
يقولون على الاول لانهم ان آدم امر بتزويج بناته اللاتي كن في زمانه وحينئذ
تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوسر من
بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا * ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا
لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريمه
ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان
اباحة الافطار بالليل لا تكون نسخا لايحباب الصوم الى الليل * وعلى الثاني لانهم ان
حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حواء
خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنته ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن
تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل
متناهيا بوقته كاتهاء الصوم بالليل * وعلى الباقي ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا
يحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ * واجيب عن الاول بان الاصل في كل
شريعة ثبوتها على الاطلاق وبساؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد * ولا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسألة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني * لانا نقول قد ثبت بانواتر امراء عليه السلام بترويج بناته من بنته ولم يقل تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ من دليل وبمثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظن على ما مر بانه غير مرة * قال الغزالي رحمه الله اوصار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفعاً لحكم شرعي فكان نسخاً لا محالة * فاما الاعتراض الثاني فلا محيص عنه ان ثبت الاختصاص الذي ذكره كادل عليه الظاهر * قوله * والدليل العقول ان النسخ كذا يعني لو وقت الشارع حكماً في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم قبج وبداء فكذا اذا بين امده متراخياً عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيب عن العباد لهم فلا يكون هذا من البداء في شيء * ويانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لا بدائناً انما يجوز النسخ في حكم يجوز ان يكون موقفاً بعدما شرع وان يكون مؤبداً ويحتمل البقاء بعدما شرع والعدم احتمالا على السواء * واما اعتراض الاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي واعداد بالنسبة الى المستقبل * والامر المطلق في حيوته لايجاب لالبقاء اي الامر الوارد في حيوة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل الزيل فكان ثابتاً باستصحاب الحال لا بدليل بوجبه وهو الامر السابق لان الامر لا دلالة له على البقاء لانه لطلب الفعل والاعتبار لا لغيره وكذا الوجود ليس بعلة لبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضاً لحكم الدليل الاول بوجه اي لم يكن مبطلاً له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول * الا ظاهراً اي الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقاءه في اوهامنا باعتبار الظاهر لولا النسخ * وهو الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لامن باب البداء لان شرعية الاحكام لما نفع تعود الى العباد اذ الشارع منزوع عن تقع وضرر يعود اليه وقد يتبدل المفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله وكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لامن باب البداء * وقوله بمنزلة الاحياء متاع بقوله لايجاب لالبقاء او يجمع ما تقدم اي احياء الشريعة بالامر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وايجاد من العدم فان حكم احياء الحيوة واثار اليجاد الوجود لا بقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء بقاء هو غير اليجاد وكان او سقط

من الشرائع والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيا عنهم وبيان ذلك انا انما يجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقفاً ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والامر المطلق في حيوة اليجاب لالبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لان البقاء بدليل بوجه لان الامر لا يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضاً لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهراً بل كان بياناً للمدة التي هي غيب عنا وهي الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء واليجاد ان حكمه الحيوة والوجود لا بقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء

من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ماذ ~~كسر~~ شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك ببقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التوقيف بل البقاء بدليل آخر او بعدم ما بعده وهو اسباب الفناء * او معناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد ابقاء لم يوجد اسباب الفناء * قوله * بقاء هو غير اليجاد لان الابقاء اثبات البقاء واليجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير اليجاد لو كان من افعال العباد الا ان الغيرية لا تجري في صفات الله تعالى حقيقة على ما عرف فكان تسمية الابقاء غير اليجاد توسعاً باعتبار تغاير الامارة * وهو كإرمي الواحد يسمى جرحاً وقتلاً وكسراً اذا تحققت هذه الآثار منه وان كان القتل غير الجرح والكسر * وله اجل معلوم اي لهذا الوجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والامانة بياناً لمعنى بقاء الحيوة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيباً عنا وهذا لا يدل على البداء والجهل بمواقب الامور ولم يتطرق اليه قبج * فهذا اي النسخ مثله اي مثل الافناء ايضاً فلا يكون بداء وجهلاً * قوله * هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام كانه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرنا ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعة بها البناء بقاءها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقاءها عن الدلائل المثبتة لها * يقال هذا اي بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فاما بعد وقته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتاً بدليل بوجه وهو ان لا نسخ بدون الوحي وقد اندس به بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لا نبي بعده * فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال اصلاً بمنزلة موجود نص على بقاءه ابداء كالجنة واعلمها * هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة ولا يكون بداء * وذكر الاصوليون وجهاً آخر في جواز النسخ عقلاً وهو ان المخالف لا يخاف ان يكون بمن لا يغير المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية ومائة اهل الحديث ويقول له ان يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون بمن يعتبر الغرض والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فان كان الاول فقول لا يمنع على الله تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً وما ذهبنا بالجواز العقلي الا ذلك * نبيته انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يحجز عنه بمرض او غيره جاز ايضاً ان يطلق والمراد الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئاً برهة من الزمان ثم يوجب جاز ايضاً ان يوجب برهة من الزمان ثم ينسخه * وان كان الثاني فكذلك اذ لا يمنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والافوات واعتبر هذا

ببقاء هو غير اليجاد وله اجل معلوم عند الله فكان الافناء والامانة بياناً لمعنى بقاء الحيوة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيباً عنا وهذا لا يدل على البداء والجهل بمواقب الامور ولم يتطرق اليه قبج * فهذا اي النسخ مثله اي مثل الافناء ايضاً فلا يكون بداء وجهلاً * قوله * هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام كانه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرنا ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعة بها البناء بقاءها على الاستصحاب الذي ليس بحجة وانقطاع بقاءها عن الدلائل المثبتة لها * يقال هذا اي بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فاما بعد وقته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتاً بدليل بوجه وهو ان لا نسخ بدون الوحي وقد اندس به بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لا نبي بعده * فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال اصلاً بمنزلة موجود نص على بقاءه ابداء كالجنة واعلمها * هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة في الحقيقة ولا يكون بداء * وذكر الاصوليون وجهاً آخر في جواز النسخ عقلاً وهو ان المخالف لا يخاف ان يكون بمن لا يغير المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية ومائة اهل الحديث ويقول له ان يفعل ما يشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون بمن يعتبر الغرض والحكمة في افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين * فان كان الاول فقول لا يمنع على الله تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً وما ذهبنا بالجواز العقلي الا ذلك * نبيته انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يحجز عنه بمرض او غيره جاز ايضاً ان يطلق والمراد الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لا يوجب شيئاً برهة من الزمان ثم يوجب جاز ايضاً ان يوجب برهة من الزمان ثم ينسخه * وان كان الثاني فكذلك اذ لا يمنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والافوات واعتبر هذا

بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة وتهدد عند في وقت آخر لمصلحة اخرى
 ويوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم هو
 مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمه التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن يدا
 فذلك عند اطلاق لفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل النسخة بالمرض والغناء
 بانقضاء وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وبمنزلة
 قلب احوال الانبياء من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخة فان ذلك
 كله تصرف الامور على ما توجه الحكمة ويدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم
 وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ
 حكمه اما ان يكون دالا على التأييد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت
 ولا على التأييد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأييد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد
 عليه ذلك فاذا وردتين انه كان موقفا وهذا التوقيت يسمى نسخا وعن قولهم لو جاز النسخ
 لمكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ما ذكرنا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف
 الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالنسخ كما يزول بالوقت لكونه شيئا من جهة الخطاب لقطع
 تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة الخطاب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع
 ان العمل الذي هو متعلق الحكم يرتفع ايتهض ما ذكرتم من التفسير واما دعواهم التوقيف
 فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقابهم عند حجة
 الايمان بالنورية التي في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالنورية التي اتركت على موسى عليه
 السلام وكيف يصح نقلهم تأييد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعده موسى
 عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل الفاطمة ولان شرط النواتر لم يوجد في نقل النورية
 اذ لم يبق من اليهود عدد اتوا في زمن مختصر فانهم واقتوا اصحاب التواريخ انه لما استولى
 على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى
 لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله تعالى لهم عزير التوراة بعد خلاصه
 من اسر بختنصر وقدرى اجبارهم ان عزيرا ~~كتب~~ ذلك في آخر عمره وعند
 حضور اجله دفعه الى تليذه ليقراء على بني اسرائيل فاخذوا التوراة من ذلك التليذ ونقول
 الواحد لا يثبت النواتر وزعم بعضهم ان ذلك التليذ قد اذوا فيها شيئا وحذف منها فكيف يوثق
 بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثاب نسخا في ايدي السامرية ونسخة في ايدي
 السامرية ونسخة في ايدي النصارى وهذه النسخ الثلاث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا
 واحاديثها على التفاوت في نسخة السامرية زيادة الف سنة وكثير على ما في نسخة العنانية وفي التوراة
 التي في النصارى زيادة بالف وثلاثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربي
 صاحب الجبل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما ثبت ان التوراة التي في ايديهم ليست بموثوق
 بها وان ما نقلوه من تأييد شريعة موسى وتأيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام وقيل اول

واما دعوى التوقيف
 فباطل عندنا لانه ثبت عندنا
 تحريف كتابهم فلم يبق حجة

من وضع لهم ذلك ان الراوى يعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام واقرب
 قاطع في بطلانه ان احدا من اخبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم
 على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقتضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه
 وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم واما قوله تعالى لا ياتيه الباطل الاية
 فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

باب بيان محل النسخ

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله
 حكما يحتمل المدة والوقت اي يحتمل ان يكون موقفا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على
 السواء ليكون النسخ بيانا لمده وذلك اي كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اي بعين
 احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه لوجود والعدم اي محتملا
 ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم
 شرعيته والنسخ لا يجري في المعلوم واو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى
 وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك
 مناف لما زعم استقرار وجوده والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما يفسد في المدة
 والوقت اي ما ياتي بيان المدة بالنسخ يعني ان يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا لوجود والعدم
 ما يمنع لحوف النسخ الذي هو بيان مدة المشروعية به اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ
 باعتبار قوت الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فيسائه
 ان الصانع جل جلاله يجمع اسمائه اي مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم
 وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التي هي من صفات الذات والخلق الرزق والاحياء
 والامانة التي هي من صفات الفعل عند الاشعية قديم دائم ازلا وابد فلا يحتمل شيء من اسمائه
 وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته
 غير مشروع بحال اعني في حال الاكراه وغيرها الحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات
 العقول وانما يجري في جائزاتها ولهذا لم يجوز جهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ما ضا كان
 او مستقبلا لان تحقق الخبر في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من لواجبات والنسخ
 فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز وقال بعض المعتزلة والاشعية يجوز في الخبر مطلقا
 اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كالموت قال عريت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعة
 اوقال لا عذب اتراني ابدائم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان النسخ ميبانا المراد
 بعض ذلك المدلول كما في الامور الواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا
 ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه واجاده جوما كان ناقضا
 ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فنه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق
 في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بنقله تعالى

باب محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل
 بيان المدة والوقت وذلك
 بوصفين احدهما ان يكون
 في نفسه محتملا لوجود
 والعدم فاذا كان بخلافه
 لم يحتمل النسخ والثاني
 ان لا يكون له حقيقة ما ياتي
 المدة والوقت اما الاول
 فيانه ان الصانع باسمائه
 وصفاته قديم لا يحتمل
 الزوال والعدم فلا يحتمل
 شيء من اسمائه وصفاته
 النسخ بحال

بمحاوله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى ثلثة من الاولين وقليل من الآخريين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره ثلثة من الاولين وثلثة من الآخريين وبقوله تعالى لا دم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبذت لهما سواتهما وبطوا آيات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها من يعمل سؤا يحزبه ومن يعص الله ورسوله ويندد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يفران يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا لصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا واخلافه بعد ذلك فانه هو البدء والجهل الذي يدعي اليهود في اصل النسخ ونحن لانسلم صحة ارادة تسميئة من لفظ الالف والاصح وروود النسخ على ما التحق به تأيد على ما بين فاما قوله تعالى بمحاوله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب تحضه ويثبت بدله او يتركه غير مفسوخ وقيل يحرم من ديوان الحفظه ما ليس بحسنه ولا سيئة لانهم مأمورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى وثلثة من الآخريين ليس بناصح شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان اذ الله الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلثة من الآخريين وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين وعن الحسن سابقا الامم اكثر من سابقا استاوتوا بعموم الامم مثل تابعي هذه الامة وكذا قوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب القيد والاطلاق لان باب النسخ وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في مسئلة تجليل اصحاب الكبار وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو الامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى اورسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعدم الحرمة ينتسخ الاول بالنافي وقوله وما اما الذي ينافي اي الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والمعدم فثلاثة اما التأيد صريحا فكل قوله تعالى خالدين فيها ابد اوصاف اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل ازوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل ازوال لان فيها بعد التنصيص على التأيد بيان التوقيت فيد بالنسخ لا يكون الاعلى وجه البدء وظهور الغاية والله تعالى متعال عنه ومثل قوله عز وجل وجاعل الذين اتبعوك قوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربع ومقاتل والكلي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربنا ومعنى التوقية ههنا الغلبة بالجنة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمدا عليه السلام وامت على الدين كله كذا في المطلع وفي الكشف وتبعوه هم المسلمون لانهم تبعوه في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

عليه من انصارى وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اي فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ثم هذا وان كان توقفا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تأيد في الحقيقة لان المؤمنون ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقعهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين ابدنا ضرورة وهذا من قيل قول عمر رضى الله عنه نعم الرجل صهيب لولم يخف الله لم يعصه يعني لولم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لان الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتأيد لاننا نقول المقصود ايراد النظر للتأيد وصالوا لم يوجد في الاحكام تأيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اورد ههما ومن القسم الثاني تأيد الجنة والنار لان اهلها لما كانوا مؤبدتين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة والثالث واضح مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشرين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البدء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل قال القاضي الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلاهما واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض لان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست بموقفة بل هي ثابتة على الاطلاق واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما خلقه تأييدا وتوقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابراهيم بن ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدنا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأيد فقاينه ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون الخطاب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمنع ذلك لم يمنع ورود النسخ المعروف لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تأييده ان في العرف قد يراد بلفظ التأيد المبالغة لالدوام كقول القائل لازم فلان ابدنا وفلان يكرم الضيف ابدنا واجتنب فلانا ابدنا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بالحقوق النسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام ولانه لا يخفى ان قوله صوموا ابدنا مثلا لا يريو في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل النقد لماسئين جاز نسخ الآخر ايضا وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبدء لان معنى التأيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما غير دائم وصاحب الشرع منزّه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما اوقيل الصوم

واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والمعدم فثلاثة تأييد ثبت نصا وتأييد ثبت دلالة وتوقيت اما التأيد صريحا فكل قوله تعالى خالدين فيها ابدنا ومثل قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك قوق الذين كفروا الى يوم القيامة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحى على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بدء وظهور الغلط لا يسان المدة والله تعالى عن ذلك

دائم مستمرا باده بوضعه ان التأييد بمنزلة التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه * والدليل عليه ان التأيد يفيد الدوام والاستمرار قطعيا في الخبر كما في تأيد اهل الجنة والتسارح حتى ان من قال يجوز فناء الجنة والنار واهلهما وحل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيف والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين * وقولهم لا يمنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام فظنية او غير ظنية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعيا لما مر فكان ورود النسخ عليه من باب البدء ضرورة فلا يجوز * وليس هذا كجريان النسخ في المقتضى المتناول للآيات فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اراد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالنسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بالنسخ * فان قيل قد يجوز تخصيص المقتضى العام متأخرا وليس ذلك الايمان انه اراد به البعض بقرينة متأخرة * قلنا * ذلك ليس بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فتدبري ذلك على ان موجب العام شئ عنده وان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه * والفريق الاول لم يسلموا لزوم البدء والتناقص لان الامر المقيّد بالتأيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لا يلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبدء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخ قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كانه انقطع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأيد معلقا بشرط عدم النسخ اي افعلوا ابدا ان لم نسخكم عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اي افعل كذا في ذلك الوقت ان لم نسخكم عنك * هذا حاصل كلام الفريقين ولا طائل في هذا الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيدا بتأيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي ولا يتصور وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة * قوله * فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام * ما لا يحتمل الاوجهما واحدا وهو الوجود * وما يحتمل الوجود والعدم وقد تحقق به تأييد نصا * او دلالة او توقيت * وهو حكم مطلق احتراز عن المقيّد بالتأيد او التوقيت * يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله كالآيمان بالله تعالى وصفاته * لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو وصفه بعد صفة كالشراء ثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في البيع المشتري ولا يوجب البقاء له بل بقاؤه بدليل آخر مبق او يعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه

فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء ثبت به الملك دون البقاء

له في ذمته * قوله * فيعدم الحكم الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البدء والتناقض في النسخ يعني لما يمكن بقاء الحكم بدليل موجب لبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود النسخ لعدم سببه اي سبب بقاءه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك لعدم بوجود النسخ لان يكون النسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة يلزم منه البدء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحياة لعدم سببها لا بالموت * ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لان يكون الثاني مزبلا له فكذا الحكم الاول ينتهي بالنسخ لا ان يكون النسخ مزبلا فلا يكون تناقضا وبقاء * او المراد من السبب المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدم الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالنسخ كانه شرعية اعطاء المؤلفه قلوبهم نصيبا من الزكوة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين به فان تأييدهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا لدين في ذلك الزمان فبقاوى امر الاسلام كان اعذاؤهم دية في الدين لا اعزازا له فانه ينتهي بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بقاء ولا تناقضا لعدم تعرض النسخ للحكم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شئ واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا * قوله * فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشئ الواحد حسنا وقيحا في حالة واحدة * وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي ثبت بالنسخ كان دليلا على قبوه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقيح في شئ واحد في وقت واحد * فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان تابنا انتسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى بمنقار رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه آخر وقيل ذلك السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة فائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقر بان ولكن لما كان القران قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما * واذا ثبت ان ذلك كان

فيعدم الحكم لانعدام سببه لا بالنسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبدء ولا يصير الشئ الواحد حسنا وقيحا في حال واحدة بل في حالتين فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسنا بالامر وقيحا بالنسخ قيل له لم يكن ذلك ينسخ الحكم بل ذلك الحكم بعينه تابنا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان تابنا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ

بطريق الفداء كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لأن ذلك يبتنى على النهى الذى هو ضد الامر ولا تصور لاجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد فبين به ان الحسن والتجيب لم يجتمعا فى شئ واحد لا تنفاه النهى الموجب للتجيب بالنسخ للامر بل نفى الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا ﴿ قوله ﴾ وكان ذلك ابتلاء كانه جواب عما يقال ما الحكمة فى اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الاتقياء والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفى حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرفة الذبح الى حال المكاشفة واستقر حكم الامر عند الخطاب وهو ابراهيم عليه السلام فى آخر الحال على ان المبتغى اى المطلوب منه اى من الامر فى حق الولدان بصبر قربانا بهذه الجهة وهى نسبة الذبح اليه بان يقال ذبح الله لان بصبر قربانا بحقيقة القتل مكرما خبر آخر ليصير اى وان يصبر مكرما بالفداء الحاصل لمرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دافعا لمرة الذبح اى لشدة مكرما خبر آخر ليصير اى وان يصبر مكرما بالفداء الذى حصل ايضا اى وان يصبر مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لا يهيبا بآبائهم ما تؤمر واوله اشار الله تعالى بقوله فلما اسلموا وله للجبين فبين انه ليس بنسخ و قد سمي اى ذبح الشاة فداء فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى فى قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل ﴿ قبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه يابا لانها الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باقى بعد صيرورة الشاة فداء و اذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لما ذكرنا ﴿ فان قيل ﴿ لان لم انسخ ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لا يقهر من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهيته كاذبه اليه عامة الاصوليين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ما قال تعالى فلما اسلموا وله للجبين الا ترى انه لما اتم بذلك القدر سمى الله تعالى بحققا لرؤيا والدليل عليه انه قال انى ارى فى المنام انى اذبحك وهذا يبنى على الاشتغال بمرحلة الذبح لاعتناء الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغي ان يقول انى ارى فى المنام انى ذبحك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير المذكور فى القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل مكروها متوجها على غيره ففى اقيم حكم الامر فى الولد وحصل الايمان لانكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلا تكون فداء ولانه انما رأى فى المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدمته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدوا وجوب ما لا يحل وهو ذبح الولد وانما لم يقل ذبحك لانه يبنى عن فعل ماض

وكان ذلك ابتلاء
استقر حكم الامر عند
الخطاب وهو ابراهيم
صلوات الله عليه فى آخر
الحال على ان المبتغى منه
فى حق الولدان بصبر قربانا
بنسبة حسن الحكم اليه
مكرما بالفداء الحاصل
لمرة الذبح مبتلا بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة
وانما النسخ بعد استقرار
المراد بالامر لا قبله وقد
سمى فداء فى الكتاب
لانسخا فثبت ان النسخ
لم يكن لعدم ركنه والله
اعلم بالصواب

قدم ووقع الفراغ عنه ومارأى فى المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة عنه اذبحك لان مثله يبنى عن الحال ﴿ فاما تسميته مصدقا لرؤيا فلا نه باشر فيها وسعد من اسباب الذبح وامرار السكين على بطن الذبح بطريق المباقة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار به ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن فى وسعه اذ التولدات تحدث بخلق الله تعالى ﴿ على انا نسلم نسخ محلية الذبح فى الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لان لم انسخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيرورة الشاة فداى بقى الامر مضافا الى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الاضافة كذا فى الاسرار والطريقة البرغرية والله اعلم

﴿ باب بيان الشرط ﴾

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه . اما المتفق عليه فتكون النسخ والمنسوخ حكيم شرعيان فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعى ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لا يسمى نسخا وكون النسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يجزمان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط : واما المختلف فيه فاشترط كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البدل للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سياتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذى تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وذهب جاهل المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفى من اصحاب الشافعى وبعض اصحاب اجدين حنبلى ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به ﴿ قوله ﴾ وحاصل الامر اى حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو الحكم فى هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدة هو الامر الاصلى الذى لا يحتمل القوط والغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار فى الايمان فان الاول ركن اصلى دائم لا يحتمل السقوط بحال والثانى ركن زائد لا يشترط دوامه ويسقط فى بعض الاحوال وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن اى بيان مدة الحكم فى حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد التمكن منه مفريط من العبد فلا يندم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل فى رمضان جها هذه السنة ثم قيل فى آخره لا تحبوا الوكيل صوموا

﴿ باب بيان الشرط ﴾
وهو التمكن من عقد القلب
فاما التمكن من الفعل فليس
بشرط عندنا وقالت المعتزلة
انه شرط وحاصل الامر
ان حكم النص بيان المدة
لعمل القلب والبدن
جميعا اولعمل القلب
بانفراده وعمل القلب هو
الحكم فى هذا عندنا والاخر
من الزوائد وعندهم هو
بيان مدة اعمل بالبدن

ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فيادر الى اسبابه قبل احضار الكل قيل له لا تدبحه او شرع في الصوم في قوله ضم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر في الميراث وعامة نسخ اصول الفقه قال صاحب الميراث هذه مسألة مشككة ودلائل انخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يمكن فيه من الفعل تكليف بالاطلاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وانما يجب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا انما يجب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى اذلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة بصرح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بمقتضاه ظاهر او يعزم على الاداء ويهين اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الاتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيلا لمره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير او لما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجترأ بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قوله قالوا اي انخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة الامر والنهى بصريهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والمنع منه فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعني لما كان الفعل هو المأمور به والنهى عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذي هو على صاحب الشرع محال عليه ان الشارع اذا امر في صيغة يوم بآداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهى وبكل امر نصا يقال انما واكذوا لا تفعلوا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهى واذا وقع النسخ قبل الفعل صار معنى البداء والغلط والحجة لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس

الشمس بظهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بظهارة كان الامر والنهى متنا ولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهى لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا انه بالامر انما يطلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخها ولا يلزم منه بقاء لان المسئلة مصورة فيما اذا كان النهى تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخها قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والزم على الفعل فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق الجزاء ايضا لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه ثبت ان الامر امر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤدبا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء والحجة لعامة العلماء السنة والدليل المقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه قبل وقوعه على الجواز وزيادة فان قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربهم منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلاة بخمسين صلوات وذلك شيء زائد انتصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلاة على ما زعمتم للامة لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلي ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأى رسوله ومشيئته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقدوا الحديث كما رويوا اصل المعراج رويوا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمسين وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج وانما يجوز القول بكونه من زيادات القصاص قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرؤية والفردواخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميراث والخبر صحيح لا يرد بظعن مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بظعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجاء بانكار الخوارج ارجم وعوليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبهنا وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجدته عقدا للاب على ذلك قال ابو اليسر رجح الله ظهر في الانتهاء ان المبلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد لانه صلى الله وسلم اصل هذه الامة فصح النسخ بعد وجود عقده ولم يكن منه تمكن من الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون أمته وأنه كان مبتلي بالقبول في حق نفسه وفي حق أمته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شقته على امته كشقته الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام قاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التحفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحييه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لو سألت التحفيف ايضا فقال انما استعصى فبين ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نجفا على وجه التحفيف بسؤاله بعد الفرضية وقد تمسك عامة الأصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بمسرى التحويل الى الشاة كمنح التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدر الكلام فيه قوله ولان النسخ يان للدليل المعقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه بمعنى اذا امر بالفعل مطلقا بان قبل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز فسخه بالنهاى عنه بعد وجود اصل الفعل الذى هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءا من الصلوة والصوم يجوز فسخه بالاجماع على ما فهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا لان الادنى يصلح مقصودا بمعنى انما يصح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيقته اى وجوده وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل اى بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيقته قبل التمكن من الفعل بيان ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل وعبرة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذا لفرق بين ان يفسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقد يكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشيء ثم لا يصل الى فعله بعارض من عجز يحول بينه وبين المأمور به او موت يقطع عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا بوضعه انه لو قرن البيان صريحا بالامر ان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه

منك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون القائمة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله ولان الفعل لا يصير قرينة دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غيره وبانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذى هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التى هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذى هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا فاذا كان كذلك اى كان الشأن كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قديما رعبه بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر بمن يجوز عليه البداء فلان لا يعمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة وهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اول قوله لا ترى ان غير الحسن لا يثبت توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والتقيح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيان لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحيحه مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيان لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيان لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والتقيح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى وقوله وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازمالا لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كلسه لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم نفيه الا اعتقاد الحقيقة فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

ولان الفعل لا يصير قرينة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قرينة بالانفصال والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون الفعل الا ترى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر مترددين الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون يجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب * فان قيل *
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبيين النسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلقا الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

باب تقسيم النسخ

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة ومنه قوله تعالى ما نسخ الله ما باقى الشيطان * وعلى
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتقد
نسخ الحكم كما يقال فلان نسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك * وعلى الطريق المعروف
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ غيرهما هو المراد هنا
* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والتزاع لفظي * الجمع اربع
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل * قوله * اما القياس فلا يصلح تاسعا لما بين
كانه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يمدى الى فرع لان
فيه اذا تعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون
لا يكون تاسعا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا وتقل عن ابي العباس بن شريح
من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالخصيص فاجاز تخصيص به
جاز النسخ به ايضا * وكان ابو القاسم الانطاقي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس ان شبه ويجوز
بقياس مستخرج من الادول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب
والسنة اذ قياس بكثير محال النص * وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم
بالقياس الجلى دون الخفى قال الفزال رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو
صحيح واما المظنون فلا * تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فلم كانوا مجمعين على ترك الراى
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنب كدنا
ان نقضى فيه برأينا وفي سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقال على رضي الله عنه لو كان
الدين بارأى لكان باطن الخلف بالسنة الاولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخ على ظاهر الخلف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظاهريا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه لاعتقاد الاجماع على
وجوب تقديم القاطع على غيره وتركه الاضعف بالاقوى * وان كان ظاهريا فلا نسخ ايضا
لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه ويتا فيه اذ لو ترجح
عليه قياس آخر يطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس ارجح ان حكم
المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا لا يثبت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقتضى
بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بما جاز دون النسخ وكيف يتساوى ان التخصيص
بيان والنسخ رفع وابطال * وما ذكره الانطاقي ضعيف ايضا فان الوصف الذى يرد الفرع الى الاصل
المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى
لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوفا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص * واختاروا
ايضا في جواز كون القياس منسوخا * ففهم من منع من ذلك مطلقا كالحائبة وعبد الجبار
في قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستتبنا من اصل فالقياس باقى بقاء الاصل فلا
يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي
عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا
كما لا يكون تاسعا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين زوال شرط العمل بالقياس
المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عند والاما صلح نسخ المتقدم واذا
زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز
بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان
فوقه تين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالتأني
اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع
وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيمزم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب النصوص ثم
يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولى من قياسه
الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به
بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول
بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما ان لا يقول كل مجتهد مصيب فانه
لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به * قوله * واما الاجماع فكذلك الاجماع يجوز تاسعا للكتاب
والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابيان واليه ذهب بعض المعتزلة فيمسكوا بما روى
ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن التلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله
عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان
ليسوا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع * وبان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه * وبان الاجماع

واما الاجماع فقد ذكر بعض
المؤرخين انه يصح النسخ به
والصحيح ان النسخ به لا يكون
الا في حيوة النبي صلى الله
عليه وسلم والاجماع ليس
بحجة في حيوة لانه لا اجماع
دون رايه والرجوع اليه
فرض واذا وجد منه
البيان كان منفردا بذلك
لا محالة واذا صار الاجماع
واجب العمل به لم يبق
النسخ مشروعا وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة
وذلك اربعة اقسام نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة
وذلك كله جائز عندنا

باب تقسيم النسخ

قال الشيخ الامام رضى الله
عنه الحجج اربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس
اما القياس فلا يصلح تاسعا
لما بين ان شاء الله تعالى

حجة من حجب الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتصريح
الآثرى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص
التي هي نسخ فبالاجماع اولى * وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الاراء في شئ ولا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحزن والقبح في الشئ عند الله
تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده
وفي حال حيوته ما كان يعتقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان
منه فالوجوب للعلم قطعاً هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
بعده فعرفنا ان النسخ دليل الاجماع لا يجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع
ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان نسخ رجح الله ذكر
في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكرها شمولاً على عدم
جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعاً للتناقص والفرق على ما اختاره ان الاجماع لا يعتقد
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخاً لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما
لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان يعتقد
اجماع لمصلحة ثم تبطل تلك المصلحة فيعتقد اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة
الاصوليين انكر اكون الاجماع ناسخاً لشيء او منسوخاً بشئ لما بينا انه لا يصلح ناسخاً
للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخاً بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب اوسنة
بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخاً للاجماع ولا منسوخاً به لان الاجماع الثاني
ان دل على بطلان الاول لم يحز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحاً
لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحز ذلك الدليل شرعي متجدد وقع لاجله
الاجماع من كتاب اوسنة او لدليل كان موجوداً او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق
عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخاً للقياس ولا منسوخاً
به لأمري * واما عنكم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع
لو ثبت كون المفهوم حجة قطعاً حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
فلا يكون لأمه البدر بل التثنية ثبت ايضا ان لفظة الاخوة لا تنطلق على الاخوين قطعاً
ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها
ايضا لا يمكن تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب
خطأً وحجتاً يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفه
قائمين لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف في موضعه
وقوله * وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين هما مثلان احدهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه الله بفساد
القسمين الآخرين واحتج
بقوله تبارك وتعالى ما ننسخ
من آية او ننسخها نأت بخير
منها او نلها وذلك يكون
بين الآيتين والستين فاما
في القسمين الآخرين فلا
احتج بقوله تعالى قل
ما يكون لي ان ابدله من
تلقاه نفسي ثبت ان السنة
لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب
المحققون من اصحاب الشافعي * ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب
اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلاً وهو الفاهر
من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلا نسي من متكلمي
اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلاً ولكن الشرع
لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
الشرع بالنسخ من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب
وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها
منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر
بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر
من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاول بالخفي كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل
من انكر الجواز عقلاً في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخاً في عهد النبي عليه السلام والخبر بصير
متواتر بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخاً موقوفة عليه ولهذا لم يحز النسخ بالاجماع
اذ لجواز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على
نسخه * وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد لابي عبد السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد
فيم لم يوح اليه لم نمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد
فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخبرنا التخصيص بالسنة
لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعاً بقوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسخها نأت بخير منها او نلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال
نأت بخير منها او نلها وهو يدل على ان البديل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان
قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم
المأخوذ والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثلاً له ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها *
ولانه تعالى قال نأت ونأت وهو يدل على ان الآتي بالخبر او المثل هو الله تعالى لان الضمير له
وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لانه يؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله
على كل شئ قدير لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم
الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشراط المائلة والمجانسة في النسخ حتى لم
يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين
واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اي الاتيان بالمثل او بالخبر انما يتحقق بين الآيتين
او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا اي

واحتج بقوله صلى الله
عليه اذا روى لكم
عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فان
وافق الكتاب فاقبلوه والا
فردوه وقال ولان في هذه
صيانة الرسول صلى الله
عليه وسلم عن شبهة الطعن
لانه لو نسخ القرآن به
اوسته كان نسخ الكتاب
لكان مدرجة الى الطعن
فكان التعاون به اولى

فلا يتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل
او بالخير في نسخ الآية لافي مطلق النسخ اذ لم يقل ما نسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال
ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وعامة الأصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية
في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية
التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لا يبدل له والتبديل بالطلاق يتناول تبديل اللفظ وتبديل
الحكم فينتفي الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
اللفظ * وبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
وافق على كتاب الله تعالى فاقبوه وما خالف فردوه امر يارد عند المخالفة ولا بد للنسخ من
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنسخ فلو نسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا
لانعدامها * وبقوله عز اسمه وزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون
الكتاب بيانا لحكمه لارضاؤه وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للفظ
فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من العقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا
اي في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه
لو نسخ الكتاب به اي بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذب ربه
فيما قال فكيف تصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اي طريقا ووسيلة اليه
فكان التعاون به اي بكل واحد اولي من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما معينا للآخر
ومؤيدا له اولي من جملة رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلنا انه مصون عما يرميهم
الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول
كيف يعتمد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزل به روح القدس من ربك
بالحق فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه * قوله *
واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين بالمعروف فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة التواتر اذ التواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر
من حيث ظهور العمل به من غير تكبر فان ظهوره يعني الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل
ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بل تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي
عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته * ولا يجوز ان

(قال)

يقال انما ثبت النسخ بآية الموارث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق
بطريق لاينا في ثبوت حق آخر بطريق آخر كما في حق الاجانب وبدون المناقاة لا يثبت النسخ
ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما ازل في القرآن ولكن لم يلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء
حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذما من حكم
الا ويتوهم فيه ان ناسخه زل ولم يلغنا لانتساخ تلاوته * والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ
ابدا اذما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا
ويحتمل ان يقدر استناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ما وجد
صالحا لاثبات الحكم هو المتيقن وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل
اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ
رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما انا لانسخ الوصية ثبت
بهذا الحديث بل ثبت بآية الموارث فانها زلت بعد اية الوصية بالاتفاق * وبانه اي بيان
ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكورة بقوله عز ذكره من بعد وصية
يوصى بها اودين والوصية الاولى كانت موهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية
لوالدين والاقرين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث
كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية الموهودة المفروضة ثم على الوصية النافذة
بان قتل من بعد الوصية لوالدين والاقرين ومن بعد وصية اوصيتهما للاجانب فلترتب
الارث على الوصية المضافة الساقطة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاختلاف
بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا عديت
نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى
فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير
مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان الشيء اذا ذكر باللفظ
النكرة بعد ما ذكر باللفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت رجلا ثم قال
رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور اولا * ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عند مانع
وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجماعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ويستند الاجماع هذا
النص فلم تصرف الوصية المذكورة فيه الى الموهودة وقد نسخت الموهودة بخلاف لم يبق
فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اي الوجه
الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي
اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبلة بالكلية كنسخ المسألة
بالمقابلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم
من محل الى محل آخر من غير ان ينهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن تحول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير
صحيح لوجهين احدهما ان
النسخ انما ثبت بآية
الموارث وبانه انه قال
من بعد وصية يوصى بها
اودين فرتب الميراث على
وصية نكرة والوصية
الاولى كانت موهودة فلو
كانت تلك الوصية باقية مع
الميراث ثم نسخت بالسنة
لوجب ترتيبه على الموهودة
فسار الاطلاق نسخا
للقيد كما يكون القيد نسخا
للاطلاق الثاني ان النسخ
نوعان احدهما ابتداء بعد
انتهاء محض والثاني بطريق
الحوالة كما نسخت القبلة
بطريق الحوالة الى الكعبة

وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك
بقوله تبارك وتعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية
لوالدين والاقرين في
الآية فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقول النبي صلى
عليه وسلم لا وصية لوارث

وهذا النسخ من القيل
 الثاني وبيانه ان الله تعالى
 فوض الايصاء في الاقربين
 الى العباد بقوله تعالى
 الوصية لوالدين والاقربين
 بالمعروف ثم تولى بنفسه
 بيان ذلك الحق وقصره
 على حدود لازمة تعين بها
 ذلك الحق بينه فتحول
 من جهة الايصاء الى الميراث
 والى هذا اشار بقوله
 يوصيكم الله في اولادكم اى
 الذى فوض اليكم تولى
 بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره
 الايصاء الا ترى الى قوله
 لا تدرون ايم اقرب لكم
 نفعا وقد قال النبي صلى الله
 عليه وسلم ان الله تعالى
 اعطى كل ذى حق حقه
 فلا وصية لوارث اى بهذا
 الفرض نسخ الحكم الاول
 وانتهى ومنهم من احتج
 بان قول الله تعالى فامسكوهن
 في البيوت نسخ بالرجم
 رويانا عن عمر ان الرجم
 كان مما ينزل ولان قوله جل
 وعلا او يجعل الله لهن
 سبيلا يجعل فسرته السنة

وكسح الامر بفتح الورد الى الشاة عند اكثر الاصولين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية
 للوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبيانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى
 فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصص كل
 قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لا يحسن التدبير في مقدار
 ما يوصى لكل واحد منهم بمجهله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
 بيان ذلك الحق على وجه يتبين به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
 حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثلثون وغيرها * تغييرها الحق اى تحول
 من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اى الى ما ذكرنا
 انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله في اولادكم حيث اطلق لفظ الايصاء
 اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل
 ذكره لا تدرون ايم اقرب لكم نفعا اى لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
 فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما
 بالحكمة حكما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
 المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتناق عبده ثم اعتقه بنفسه ينهى به حكم
 الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتناق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
 وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء بدل
 على سببية الاول كقولك زارني فأكرمته بمعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
 ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لغير حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب
 الشرع لم يبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور في الآية نسخ
 الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الاندلس رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه
 ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
 فلما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحالة وان لم يبق
 الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من
 ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للجانب فعدنا انه انما نسخ
 وجوب الوصية لهم لضرورة في اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
 لا وصية لوارث فن هذا الوجه يقرر الاستدلال بهذه الآية * قوله * ومنهم من احتج يعنى
 في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى
 فامسكوهن في البيوت نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام واليبس باليبس جلد مائة ورجم
 بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف
 ايضا لانهم يقولون لانهم نسخوه بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل
 النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضى الله عنه ان الرجم كان مما ينزل في القرآن وقال

لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتب على حاشية المصحف الشيخ والشيخة
 اذا زنا فارجوها البتة تكالفا من الله والله عزير حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
 اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقى حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهى
 تناول البكر واليبس ثم خصت اليبس بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح تخصصا عندهم
 وان يصلح ناسخا * او يجعل الله لهن سبيلا يجعل فسرته السنة يعنى ولئن سلمنا ان الرجم ثبت
 بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فان اوهذه يعنى الى ان ثم فسر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
 وتقريب عام واليبس باليبس الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم
 بهذا البيان كانهما الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ * قوله * واحتج بعضهم اى
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار
 فعاقبتم فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما اتفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ما اتفق
 حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه في القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا
 اى قوله تعالى وان فاتكم شئ الآية * فين اى في شأن من ارتدت امرأة ولحقته بدار
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من ارتدت امرأته ولحقته بدار الحرب
 ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل التدب
 كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
 الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتوهم في القتال بمقبوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج
 او اصبتهم عقبي منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
 ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا في شرح التأويلات * واذا كان كذلك
 لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع * وذكر في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى وامسكوا
 ما اتفقتم وايسرلوا ما اتفقوا ادى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى
 المشركون ان يؤدوا شيئا من مهوور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية * وقال
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين وانت امرأة من المشركين فقال القوم هذه
 عقتكم فدانكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانقلت منكم شئ من ازواجكم اى احدهن
 الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
 مهوور نساء اولئك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى بأمر يتعاقبون فيه اى يتناوبون
 كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فبعاءت عقبتكم من اذانتكم فاتوا من فاته امرأته من الكفار
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جانتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
 وهذه الاحكام التى ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذة من الكفار

واحتج بعضهم بقوله تبارك
 وتعالى وان فاتكم شئ
 من ازواجكم الى الكفار
 الآية هذا حكم نسخ بالسنة
 وهذا غير صحيح لان هذا
 كان فيمن ارتدت امرأته
 ولحقته بدار الحرب ان
 يعطى ما عزم فيها زوجها
 المسلم معونة له وفى ذلك
 اقوال مختلفة وقد قيل انه
 غير منسوخ ان كان المراد به
 الاعانة من الغنيمة فيكون
 معنى قوله تعالى فعاقبتم
 اى غنمتم

ومن الحجة الدالة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله آية في قرآنه فلما اخبره قال الم يكن فيكم ابي فقال بل يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار

وتعريض ازواج المسلم من الغنمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله ومن الحجة ان النبي صلى الله عليه وسلم توجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة سنة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب فان قيل لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا نترنما حتى تقوم الدليل على انساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم افقده قلنا عندك شريعة من قبلنا تازمنا بطريق انما نصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان نسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انسخ السنة بالسنة ثم لما زلت فرضية التوجه الى الكعبة انسخت السنة بالكتاب وهو الشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف وما ثبت في الاية بتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغ بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وعبرة شمس الائمة فيدو لا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كتاب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه فانه لم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذ ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوكل واحدهما ثابت بالكتاب قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرما اعتقدنا انها نسخت بآية اخرى قيل هذا الزمان وما تباهه لتضييق الوقت فلا يمين النسخ بالحديث ولعله من النسخ بالانساء وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يجعل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اى من بعد ما اخترن الله ورسوله بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك واشار شمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخا لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى لا يجعل لك النساء من بعد ما ثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

قائه بمنزلة التأيد اذ البعدية المطلقة تناول الابد يوضحه ان ذلك ثبت جزاء حسن عملهم وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقاءه على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخ ذلك ثبت بقوله تعالى انا احللتها لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قبل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلا تختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومي وقيل ضيف من الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما عو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تحبف فقل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله والدليل المعقول وهو معتد بالجمهور ان نسخ احدهما اعني الكتاب والسنة بالآخر ليس بمنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز اما بيان عدم امتناع عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو ولا يمنع ان يبينها بوحى متلو وكالم يمنع ان يبين بوحى الكتاب بعبارة لم يمنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارة اخرى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فذا لم يمنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمنع نسخها بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبديل المصلحة كالويناها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع بد بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس بمنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما نزلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه على ما بين ثبت انه جائز وعبرة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قل وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونسخ احدهما القولين بالآخر غير ممنوع بذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة او يجعل السنة ناسخة للقرآن لما زعم لذاته محال عقلا فاذا امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يلو قرانا اقبل خبره اما لان قال ان خصم لا يقبل قد انسخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله ولان الكتاب دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لقوات المائلة المشروطة بالنص فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد ينظمه لكونه مجزرا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والله اعلم
ان النسخ بيان مدة الحكم
وجاز لا رسول بيان حكم
الكتاب فقد ثبت مينا
وجاز ان يتولى الله تعالى
بيان ما جرى على لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم
ولان الكتاب يزيد بنظامه
على السنة فلا يشك انه
يصالح ناسخا واما السنة
فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نعلمه والسنة في حق
الحكم وحى مطلق بوجب
ما يوجهه الكتاب فاذا بقي
النظام من الكتاب وانسخ
الحكم منه بالسنة كان
المنسوخ مثل النسخ لا محالة
ولو وقع العلم بمذله لما صح
ذلك في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل في ذلك
اعلاه ومنزلة رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتعلم سنته
والله اعلم

خيرا منها كما يصلح تاسعا للكتاب لكونه مثالا والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم
واجاب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخها ايضا فان قيل قوله فانما ينسخ بها حكم
الكتاب دون نظمها يناقض ما سبق ان ابا عن نسخ النظم من غير كتاب بل فانما يدل على جواز نسخ
النظم بالسنة قلنا المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع
نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى منه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب
فلا يكون تناقضا او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمها انه لا يجوز
نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث
ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتفاء حكمه
فقط فيدفع الناقض وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر
مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمنزلة ما نحن فيه من نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة لان الطعن يقول انه يناقض في كلامه ويحل من الله تعالى كلاما
متناقضا فكيف يعمد عليه واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية
والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفترم لم يندفع نسخ الكتاب بالسنة والسنة بهذا
الطعن فكذلك ما نحن فيه وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه
مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان
الحكم الذى هو وحى في الاصل البليغ بعبارة وجعل عبارته من الدرجة ما ثبت بدانها مدة
الحكم الذى هو ثابت بوحى متلوح حتى يتبين به انتساخه ومن حيث انه جعل سنة في اثبات
الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى ائتمه بكلامه قوله
وظهر انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله
تعالى الا انه غير متلو ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما يوح اليه
لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطا فكان اجتهاده
مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا وذكرنا انزال رجاء الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى
على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان
رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان
احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارة فربما يدل على كلامه بلفظ
منقول يامر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مجموع
من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال قوله وتأويل الحديث قال
شمس الائمة رضى الله عنه وماروى من قوله عليه السلام فامر ضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل
من تلقاء نفسه لانه
جل وعلا قال وما يتعلق
عن الهوى واما الحديث
فقد ليل على ان الكتاب
يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية
اتباعه مطلقة وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدة بان لا يكون مخالفا لما ينزل في الكتاب ظاهرا
ولكن ثبت فالمراد اختيار الاحاد لا المجموع عنه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه
وهو قوله عليه السلام اذ اروى لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان خبر
الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مجموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند التعارض
اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانما يعمل بما في كتاب الله
ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما
الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله فانما قوله تعالى نأت بخبر منها جواب عن
تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخبرية هو الخبرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه
اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
وفي لونه قرآنا فكذلك المائنة اى فكذلك الخبرية المائنة في انما راجعة الى مرافق العباد
لا الى المائنة في النظم فكان المعنى نأت بخبر منها او مثلها في المحبة والمصلحة والثواب ونحوها
لا بلفظه خير من لفظها او مثلها فالخبرية ان الخبرية وانثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح
لمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره والمجوزة حاصلة في هذا
التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تسلم ان الخبرية تقتضى المجازة لان قول القائل
من لقينى بعمدو شاة لقيه بخبر منه يراد به الفتحة والعطاء لا الحمد والثناء واجيب عن الآية
ايضا بانها لا تنقيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاثبات باحد هما على نسخ الآية
فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لرتب نسخ الآية على الاثبات باحدهما وهو دور واعترض عليه
بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون تاما بل شيئا آخر مغايرا للناسخ يحصل
بمدح رسول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس
كذلك بل مدعى ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ يدل على المنسوخ
والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا ومثل خارج على هذه الجملة اى على وفاء هذه الجملة
فانما قدينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم وفي بعض النسخ عن هذه
الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم
ليس بنسخة واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو الا لا تسلم
ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ جعل البيان
على التبلغ اولى من حله على بيان المراد فنادى عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبلغ
عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والجمل والمطلق والمنسوخ ولو سلم
ان المراد لتبين العام والجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا تلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان الرض
على الكتاب انما يجب فيما
اشكل تاريخه اولى يمكن
في الصحة بحيث ينسخ به
الكتاب فكان تقديم الكتاب
اولى فانما قوله جل وعلا نأت
بخبر منها او مثلها فان المراد
بالخبرية ما يرجع الى العباد
دون النظم بمعناه فكذلك
المائنة على انما قدينا
ان نسخ حكم الكتاب بالسنة
خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله ونسخ السنة بالسنة كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كذا غيرها غير لظهورها وكثرها مثل نسخ آيات المسألة التي هي أكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للآيتين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه أمر في الحقيقة روى عن بريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لعمد في زيارة قبره ولا تقولوا هجرا وعن لم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فمسكوه ما يدلكم وتزود واذا تمسكتكم لبتع بمؤسركم على معسركم وعن النبي في الدباء والحتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحمل شيئا ولا يجر مد ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ان مسعود رضي الله عنه هذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والحتم والقيور والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانها حكم النهي بالاذن ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لعمد في زيارة قبره وكانت مشركا وروى انه زار قبرها في اربع مائة فارس فوققوا بالبعد ودناهم من قبرها فبكي حتى سمع نحيبه وقيل انما منعوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لفوا من الكلام فيه بيان ان المنوع كان هو التكلم بالافعال عند القبور وذلك موضع ينبغي للراي ان يتعظ به ويتأمل في حال نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انما هم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمتنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تزيين لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك آتيت المقابر قالت لا قال لو آتيت ما فارقت جديك يوم القيامة اي كنت معها في النار والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عائشة رضي الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجرة زارت قبر اخيها عبد الرحمن واشتدت عند القبر قول القائل شعر وكذا نكد ما في حزية حقيقة من الدهر حتى قيل ان تصدعا فلما تفرقتا كاني ومالكيا لطول اجتماع لم يمت ليلة معا والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضيق والشدة فهامهم عن الامساك لبتع توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك فاما النهي عن الشرب في الاواني المغتلة فقد كان محققا لان زجر عن شرب المسكر الحرام قد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الا زجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق ازوايا ولما حصل الا زجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحمل شيئا ولا يجره كذا

ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لعمد في زيارة قبره وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما يدا لكم وكنت نهيتكم عن التبيذ في الدباء والحتم والقيور والمزفت فان الظرف لا يحمل شيئا ولا يجره ونسخ خبر الواحد مثله جاز ايضا

في اشربة المبسوط عن النبيذ اي عن النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ التمريض في جرة الماء او غيرها اي يلقي فيها حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل والدباء القرع والختم جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحما الى المدينة الواحد حنطة والقيور الخشب المنقورة والمزفت الوعاء المظلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضاربة تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشربه صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب (قوله) ويجوز ان يكون حكم النامح اشق من حكم المنوخ . اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ يدل اخف كمنع تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله . ويدل بمائل كمنع وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل انقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه . قال شمس الاثمة ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثنتي عشرة نحرها راحة وتخفيفا لعباده فرغم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجد الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النامح اخف من المنوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل . تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النامح ما هو خير من المنوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا والا فالقرآن خير كله من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به . وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانها يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز . وبيان النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكافين لانهم ان فعلوا انزوا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده . وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في التزقي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل وكما يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه . واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر وعاد رضي الله عنهم ذلك . فزينة الصيام اي بالصوم حتما بقوله عز اسمه من شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير . ونسخ الصفع والعفو عن الكفار الناشئين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال . ونسخ الحبس والايذاء بالامان في حد الزنا بالجلد والرجم . ونسخ اباحة الحر ونكاح النعمة ولحوم الجر الاهلية بتحريمها . ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والنقل . واما تمسكهم بالآية

و يجوز ان يكون حكم النامح اشق من حكم المنوخ عندنا لان الله تبارك وتعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بمنزلة الصيام ونسخ الصفع والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقالوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ عنهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والنامح اشق ههنا وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مراعات العباد وفي الاشق فضل ثوابه الآخرة والله اعلم

الاولى فضيف لانا لانهم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزها اي اشقها على البدن وكذا تمسكهم بالآيتين الاخرين لان الآيتين لا تدلان على اليسر والخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة وما ذكروا من العقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الفنى الى الفقر فاهو الجواب لهم عن صور الازام فهو جوازا في محل النزاع والله اعلم

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا وهو انواع تسع الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع تسع كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والتقصان عنه اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى مثلوه ونسخ وحى غير مثلوه وهو خبر الرسول عليه السلام اما نسخ الكتاب فانواع تسع التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميران فتشهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم اي انفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فريضة صوم عاشوراء مع بقاء اصله فنقل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويمثل بها قال الله تعالى ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق تلاوة ولا علم به فلا طريق لذلك سور القول بالنسخ التلاوة والحكم فيما يتعلق ذلك بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها او هو من قلوب الكلام اي تصرف القلوب عنها اي عن حفظها وكان هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنها جائزا في القرآن في حجة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الاماماه الله اذ لو لم يتصور النسيان خلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او نسيها يدل على الجواز ايضا وذلك مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما ازل عشر رضعات محرمت فتضمن بنحوه وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأنا ثم نسيه فلم يكن شيئا اولم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك فاما بعد وفاته فلا يجوز قال بعض الرافضة والمجته من يسترياضها الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم يبق بالدراس زمانهم واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

يقرأ لا ترغبوا عن آياتكم فانه كفر بكم وانس رضي الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضا وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم وعيناها وروى في حديث عائشة رضي الله عنها ان ذلك كان مما تلى بعد وفات رسول الله عليه السلام والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالنسيان والغفلة فمرفقا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع يحتمل مناقضدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم متاوبه بعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اي يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل ولانه لا يتناول شيء من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حلوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا مانع لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما وحي وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدي الى القول بجواز ان لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فمرفقا انه لعناية الدين الى آخر الدهر اخبر رجل جلالة انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والنحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهب حنظلة من قلوب العباد وما نقلوا من اخبار الاحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها بمجول على ان النحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده واما حديث عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكها ومعلوم ان هذا لا يندم حفظه عن القلوب ولا تستدبر آياته في صحيفة اخرى فمرفقا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس الائمة قوله واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمنكبين ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذا ابتلا يحصل به النص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحض والحكم بالنص يثبت لا يغيره فلا يبقى بدونه كالمالك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انسخ وعبرة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتأوانه قرآن والله كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي اليه فلا يجوز وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول اما بيان المنقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايداء باللسان للرايين الثابت

واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك فقال لان النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان الايداء باللسان وامساك الزواني في البيوت

باب تفصيل المنسوخ قال الشيخ الامام رضي الله عنه المنسوخ انواع اربعة التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصفه في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فنقل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اسلاما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا في القرآن في حجة النبي عليه السلام قال الله تبارك وتعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال جل جلاله ما ننسخ من آية او ننسخها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون اي يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى آخر الدهر

يقوله تعالى والاذان ياتيها منكم فاذوها وامساك الزواني اي ازياتيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما وقوله نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومشروعيته وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن * وكذلك الاعتداد بالحول اي وكالا يذا باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يوفون بمتك ويذرون ازواجهن وصية لازواجهن متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على تجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للمثيرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها * واما العقول فهو مذكور في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره * وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يرتب عليه من الوجوب والحزمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو مثابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اي فلصالح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص بقاءهما * وانتهى الاخرى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم بقاءه * فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمتقول والمقول ايضا اما المتقول قل قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رضي الله عنه ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي يثبت بطلان القرآن * ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فانظر فعدة من ايام اخر * ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ او اخيت لام لكل واحد منهما الدس * وكرواية عمر رضي الله عنه الشبخ والشخية الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووه وان انفسهم فيحمل على انه كان مما ينسب اليه انسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليق الحكم ينقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام * فان قيل لا يصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووه كان قرآنا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا * قلنا

القرآنية ثبتت بالجماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ * واما العقول فاهو المذكور في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بالنظم اي بالنظم القرآن وذلك اي الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها ثبتت بالالهام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الأعمش رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه قاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولا نسلم ان هذا كالمعلم مع العالمية اذلا مقابلة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات واذلا تقاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لافي تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانشكاليين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق هاتان العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها اشارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها * قوله * واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فنقل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عندها لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سابعة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيد وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى بالامور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا * ولا يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكاة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الاعان في رقبة الكفارة وزيادة التفرغ على الجلد في الجلد الزاني بعد اتفائهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له لقرآن يقال عامم العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

واما القسم الرابع فنقل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ولا ننظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود بقي النص اهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الاخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فنقل قرآن من مسود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالنسخ ولا تمسك في روايته وجب الحل على انه نسخ لنظمه وبقي حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ما ذكرنا فيصالح ان يكون هذا الحكم متاهيا ايضا وبقي الحكم بالنظم وذلك صحيح في اجناس الوحي

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهاشم وجساعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث اوفعله كما قد كان يفعل قبل الزيادة يجب استيفاءه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار السمداني من المعتزلة * ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم الزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له. ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ اوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خلفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا ولا يكون الزيادة متأخرة عنه اولا ولا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانقضاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها امم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاجزاء الزمنة والعيان منها وكاجزاء اصل الذمة من لفظ المشركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الخلق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والخلق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعمه كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بمد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفسا وخسمائة وشهد له شاهدان بالف وآخران بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم نجما والخلق الزيادة بالالف بشهادة الآخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لانه قين بهذا ان الزيادة لا يمرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه وضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متأخر مناف لا الاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتناقهما وهما

وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل بل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لاحالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب (وقوله) وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم في تقيد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس الشرط اي شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعني لا ندعى انها تخصيص لاحالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك وليكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الخلق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع ان النسخ امر ضروري لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل عليه اولي من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل في النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بانتهاء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالاثبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقيد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقيد لعدم امكان الجمع بينهما لتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدون القيد واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة (وقوله) وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني وجواب عن قولهم لانهم انتهوا الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شيء اخر يعني انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق ببعضه اي صار ما كان مطلقا قبل التقيد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد * ومال بعض حكم الوجود اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرة ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطم ذلك مسكينا لا يكون مكفرا بالا طعام ولا بالصوم * وبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم اثبات بالاملة وبعض الحد لا يتعلق به شيء من احكام الحد من ماهرة الحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق ببعضه ومال بعض حكم الوجود ببعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بمحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملة فاما التخصيص فتصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم بما يتساوله النظم

الحمد ليس بحد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فثبت ان الحكم الاول قد انتهى * وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لو لدليل التخصيص غير مراده * والتقييد لا يتناول الاطلاق اي لدلالة المطلق على التقييد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا * الا ترى توضيح لقوله والتقييد لا يتناول الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم التقييد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود التقييد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقابلة او بخبر الواحد وذلك باطل * وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او النهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بخبر الواحد وهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بجمارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قتالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعنتها فلما مؤمنة فاعتقها بالايان دليل على ان الواجب لا ينادى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق التقييد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين تحرير رقبة مؤمنة كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز * والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج الخصوص من ان يكون مراده في الحكم فيما وراءه ثابا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابا * واذا ثبت قيد ايمان في ارقبة المذكورة في كفارة اليمين او النهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بنظمه اي بصيغته لما قلنا انه لا دلالة للمطلق على التقييد بوجه بل يكون ثابا بهذا التقييد لا ثبات ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولا ثباته بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بثابت فرفعا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا اذ بقي من الحكم بقدر ما بقي على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولا يبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفي حدا معه وآية الكفارة

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لالانها رقبة على ما قال الله تعالى بل لا وصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما يبق كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة (قوله) ولا يشك ان النفي كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا قال نعم لاندي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ اصكوره حذا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلاثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا بحالة واقفه زوال عدمها الذي كان ثابا * وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة مترخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان اثرات الزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان اثرات حكمها شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم اثرات جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع * فقال زيادة التغريب لا تزال الانفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفي ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكما تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفضها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه باننا لا نسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب مترخيا فيكون النبي عليه السلام ساكنا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا قتل اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعنا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوتة عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوت في الشرع

ولا يشك ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا

والتقييد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقابلة او بخبر الواحد ولان الخصوص اذ لم يبق مراد ابق الباقي ثابا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا التقييد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص لاخراج لا للاثبات

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ تحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود * وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالتهنئة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث النافضة للطهارة واذ انتم ذلك فكانكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تميزوا باخبار صحاح قال ومن زاد المخلوة على آتني الطلاق قبل المسيس في ايحاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع من الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله براه * واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يكون نسخا * واما جعل التهتة من الاحداث او من النواقض فتغير ايحاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكميل المهر بالمخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدا لآل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد * قوله * ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تنقيد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابويوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابويوسف رحمه الله شرب القليل من الثلث وهو ما ذهب اليه الطبع ثم صار مكررا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم * وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمه الله لما روى انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الخمر منه فالجرعة منه حرام * ولان الثلث بعد ما اشتهر خبر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لخمرتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولي * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الاثنان فهو اولي من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم يحمل قراءة الفاتحة قرضا لانه زيادة ولم يحمل الطهارة في الطواف شرط لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابويوسف رحمه الله ان القليل من الثلث لا يحرم لانه بعض السكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمرار الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالشيء على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * اوبان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباه في الدباء والخنم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد يمت ميئا للاحكام دون الاسامي * والمقول الذي ذكره قياس في اللغة فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلط فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفة وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يبق لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبالفقه الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويحلبون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بخلافها ما شرته ولو اعطيت الدنيا بخلافها ما انقبت بانه حرام * قوله * وكذلك اي وكما ان شرب القليل من الثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره منكرا في موضع النبي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه قال لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه إعادة الاول فكان بمنزلة العاري اذا وجد ما يستره بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا * ولان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اي محالة للصلوة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من الحل بقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض علة الربوا في حق الربوا * وهذا يكن وجد بعض الرقبة في باب الكمالات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كالمعصية الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تجزئ كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اي محلل للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء اورافع الحديث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدس لانفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الماء القليل عندئذ لانه بعض الطهر فلم يكن مطهرا كاملا

بما يزال فيها امر حتى عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية وإذا كان حيا اعتبر الزوال حيا لا حكما والزوال حيا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الأكتشاف ثابت بقدر الشوب كذا في الأسرار قوله **﴿** ولأن دليل النسخ دليل آخر على أن القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم أنه ليس بنسخ له دليل إمكان الجمع بينهما إذا كانا مقارنين بأن جهل التاريخ بينهما **﴿** فقال لأنهم ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومائنا عن العمل يعني إذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون القيد نسخا للاطلاق أيضا **﴿** قوله **﴿** ونظير هذا الأصل وهو أن الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فإن الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كذا كرنا من شهادة الشاهدين على ألف وشهادة الآخرين على ألف وخمسمائة **﴿** فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الأصل لأن تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بأن شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لأن الذي شهد بألف وخمسمائة قد جعل الألف بعض الثمن وانقضاء البيع بجميع الثمن المسمى لا يعضد فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بمقد آخر والألف المذكور في شهادة الآخر كان بحيث ثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الدلائل والعناق فيصير شيئا آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فتحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضا والله أعلم

فصل

ذكر الأصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الإمام العلامة ولا ناحيد الملة والدين رحمه الله فروقاً إضافية بين التخصيص والنسخ والتعليق وغيرهما فالحق هنا بهذا الباب تيمم الفائدة **﴿** ثم النسخ والتخصيص وإن اشتركا من حيث أن كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ إلا أنهما يفرقان من جهة أن التخصيص بين أن العام لم يتناول الخصوص والنسخ رفع بعد الثبوت وإن التخصيص لا يرد إلا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره **﴿** وأنه يجب أن يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون إلا متراجعا **﴿** وأنه لا يجوز إلى أن لا يبقى شيء والنسخ يجوز كذلك **﴿** وأنه قد يكون بأدلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز إلا بالسمع **﴿** وأنه يكون معلوما وبجهولا والذم لا يكون إلا معلوما **﴿** وأنه لا يخرج الخصوص منه من كونه معمولاً به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج النسخ عن ذلك **﴿** وأنه يرد في الأخبار والأحكام والنسخ لا يرد إلا في الأحكام **﴿** وأن دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله **﴿** والفرق بين التخصيص والتقييد إن التقييد تصرف فيما كان الأول ساكنا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا **﴿** وإن التقييد مفرد والتخصيص جملة **﴿** وإن في التقييد يعمل بالتقييد لا بالأصل وفي التخصيص يعمل بالأصل وهو الخصوص منه **﴿** والفرق بين التخصيص والاستثناء أن التخصيص مستبعد بنفسه **﴿** وأنه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء **﴿** وأن دليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء **﴿** والفرق بين الاستثناء والنسخ أن الاستثناء غير مستقل بنفسه **﴿** وأنه يرد

في الأخبار والأحكام **﴿** وأنه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها **﴿** والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه أن التقييد مفرد والنسخ جملة **﴿** وأنه موصوف للاول والنسخ ليس كذلك **﴿** وأنه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون إلا متأخرا **﴿** والفرق بين التعليق والاستثناء أن الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالإبطال والتعليق يعمل في جميع المملوق بالتغيير **﴿** وإن الاستثناء مع المستثنى منه ليس يمين بل هو إيجاب والتعليق يمين **﴿** وإن التعليق يصح في الإيجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما **﴿** والفرق بين التعليق والتقييد أن التعليق تبديل من الإيجاب إلى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر **﴿** والفرق بين التقييد والاستثناء أن التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج من الاول ما كان ثابتا بصورة **﴿** وإن التقييد لا يخرج الاول عن حقيقته صورة فإن الرقبة بزيادة وصف لا يخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الألف شيء لا يبقى ألفا **﴿** والفرق بين النسخ والتعليق أن التعليق لا يصح المقارنا والنسخ على عكسه **﴿** وإن الشرط مع الشروط يمين والنسخ مع المنسوخ ليس كذلك **﴿** وإن التعليق بعرضية أن يصير إيجابا والمنسوخ ليس كذلك **﴿** والفرق بين التخصيص والتعليق أن التخصيص لا يرد إلا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك **﴿** وأن التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك **﴿** وأن دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك **﴿** وأنه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله أعلم

باب أفعال النبي عليه السلام

والأفعال على ضربين مالم يس له صفة زائدة على وجوده كقبض أفعال التسام والسامى فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكافين **﴿** وأنها تقسم إلى حسن وقبح والحسن منها يتقسم إلى واجب ومندوب ومباح **﴿** والقبح منها يتقسم إلى مخفون ومكروه **﴿** وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها عن جميع المكافين من الأنبياء وغيرهم فاما القسم الأخير فيصح وقوعه عن غير الأنبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الأنبياء عليهم السلام فأنهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند أصحابنا خلافا لبعض الأشعرية وإن لم يعضوا عن الزلات **﴿** فبين بهذا أن المراد من الأفعال في هذا الباب الأفعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لأن الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة أو وقع لأعن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والأغماء لا يصلح للاقتداء **﴿** وقد يقرن البيان بالزلة لاجتماع **﴿** أما من جهة الفاعل كقوله تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان أي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه إليه تيسيا **﴿** وأما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لأن قتله كان قبل الإذن له في القتل **﴿** وقيل لأنه كان مستأنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحرابي وهو

﴿ باب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم **﴿**
وهي أربعة أقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لأنه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل أو من الله تبارك وتعالى كما قال جل وعز وعصى آدم فقل جلد وعز حكاية عن موسى من قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان

ولأن دليل النسخ مالم جاء مقارنا كان معارضا والقيد يمارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الأصل اختلاف الشهود في قدر الثمن إن البيع لا يثبت لأن الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله أعلم

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامرا وارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عدوا كان ذنبا وان كان خطا كان زلة * فعوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل خطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان اليان مقترنا به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الائمة رحمه الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضارب * قوله * والزلة اسم لكذا * قال شمس الائمة رحمه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل ذل الرجل في العين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى الشئ في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق اعماء اول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة فقيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن التكلف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كنزل في الطريق يستحق الاوم لترك الثبوت والتقصير * قال الشيخ ابو الحسن البشاعري رحمه الله في عصية الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن مناهها الزل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى (قوله) بشغله عنه الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب شغله عن ما هو حرام لم يقصد اصلا * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمة دون مخالفة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا (قوله) واختلفوا في سائر افعال النبي اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس به مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو البدين اقصررت الصلوة ام نيت * ولا طبع مثل الافعال التى لا تخلو وذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولا بد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل يائنا لجعل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للبين في الوجوب والندب والاباحة * وان لا يكون امتثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده قول بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس به سهو ولا طبع

للامرا ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب * وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهميد والزيادة على الاربع في النكاح وصلى الغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام او لم تعلم * فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به بايان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة * وذهب شاذية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفة هكذا ذكر بعض الاصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجيع الاشعرية وابوبكر الدقاق من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجيع المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على خصوص * وان لم تعلم صفة بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اى في هذه الافعال التى لم تعرف صفتها فلا يتحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجاعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابو بكر الدقاق وابو القاسم بن كح * وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى اتباع النبي * فيها اى في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وهو مذهب مالک وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو على بن ابى هريرة وابو على بن حيران والحائلي وجاعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب في حقه الا بدليل * قوله * ولا يثبت المتابعة * ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان لم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او باحا فانه يقع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل * فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لا يصح متابعتنا لانبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها او لم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة * وعلى ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التى لم يعرف صفاتها الا بدليل * وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذکور في التقويم وما ذكرناه او لا يؤيد ما ذكره شمس الائمة * قوله * وقال الجصاص * ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يتم دليل البيان على * فة قول رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا معنى بعد البيان على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول يقول الكرخي

لان البشر لا يخافون عاصيهم عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي يعتقد فيها الاباحة فلا يثبت الفضل الا بدليل ولا يثبت المتابعة متاياه فيها الا بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
 فاذا ذكر في التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما
 صرح به ابو اليسر وما ذكر شمس الاثمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل
 ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الاثمة ايضا يعرف بالامل (وقوله)
 الا انه قال علينا اتباعه معناه اننا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل
 الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقادنا باحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل
 والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم
 على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقهم في حقنا والاتباع في قول ابي بكر ثابت على اعتقاد انه مباح
 في حقهم وفي حقنا كما لو ثبت بالتخصيص اباحة فعله من غير تخصيص وجه قول الواقفة ان الاتباع ليس
 بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس بحسب اشتراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان
 يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل
 مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابرج له ما لم يبرج
 لنا من العدد في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل
 قيام الليل والصومي ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعتنا حتى يقوم دليل على الشركة
 ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن
 اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل
 الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والآخر نفلا
 او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة واذا
 كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا توجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف
 الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل قال شمس الاثمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل
 باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلوهم على
 ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يلزمهم من ذلك ولا يلزمهم عليه فقد اثبت
 صفة الاباحة فمرقا ان القول بالتوقف لا يتحقق في هذا الفصل واما الآخرون وهم الذين
 قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة اطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق
 مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن شان الرسول وسنته وطريقته كافي
 قوله وما امر فرعون برأيه اي شانه وطريقته ومذهبه قالوا وحل الامر على الشان
 ههنا اول من حمله على القول بانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد والنصوص
 فيها اي في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
 الرسول واطيعوا اهل بيوتكم فمخذون وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان
 هذه النصوص وانما لها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل ومثل ما روى
 انه عليه السلام خلع فعله في الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فقرهم على استدلالهم ولم ينكر
 عليهم بل بين انه عليه السلام اخبر في جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الخديجة فتربصوا
 وتوقفوا فبافعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال اني اعلم انك حجير لا تضر ولا تنفع ولكني
 رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتنا على الظاهر من فعله واجبة والصحابة رضي الله
 عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله واما الكرخي
 فقد زعم اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهي الوجوب والتدب والاباحة هي الثابتة
 في حقه عليه السلام يبين تحققها في كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يحز اثبات غيرها الا
 بدليل لوقوع الشك فيه ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الاثمة اوقام
 دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يحز متابعتنا فيه الا بدليل لاننا قد وجدنا
 اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا ووجدنا الاشتراك اي اشتراك
 النبي والامة في البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما
 هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل
 بتحقيق المعارضة قوله ووجدنا القول الآخر بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع
 اصل الى آخره قال شمس الاثمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله
 تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تخصيص على جواز التأسي به في افعاله فيكون
 هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل
 عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
 ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة
 الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
 وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطابق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله
 تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه لما قال
 عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد مطروا في السفراء لم يكن
 لك في اسوة فقال انت تسعي في رقة قد فكت وانا اسعي في رقة لم يعرف فكما كما يقال اني
 مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة
 لاصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لينا كر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال
 اني ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من
 افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل وهذا لان الرسل عليهم السلام
 ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاعلكم للناس اماما فالاصل في كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم
 واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوصية يجب بيان الخصوصية
 مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت
 عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
 ايضا ووجه القول الآخر
 ان الاتباع اصل لانه امام
 يقتدى به كما قال تعالى
 لاراهم اني جاعلكم للناس
 اماما فوجب التمسك
 بالاصل حتى يقوم الدليل
 على غيره هذا الذي ذكرنا
 تقسيم السنين في حقنا وهذا

الا انه قال علينا اتباعه لا يترك
 ذلك الا بدليل وهذا اصح
 عندنا اما الواقفون فقد
 قالوا ان صفة الفعل اذا
 كانت مشكلة امتنع
 الاقتداء لان الاقتداء
 في المتابعة في افعاله ووصفه
 فاذا خالفه في الوصف
 لم يكن مقتديا فوجب
 الوقف الى ان يظهر واما
 الآخرون فقد احتجوا
 بالنص الموجب لطاعة
 الرسول عليه السلام قال الله
 تعالى فليحذر الذين
 يخالفون عن امره
 والنصوص في ذلك كثيرة
 واما الكرخي فقد زعم
 ان الاباحة من هذه الاقسام
 هي ثابتة بيقين فلم يحز
 اثبات غيره الا بدليل
 ووجب اثبات اليقين كن
 وكل رجلا بما له ثبت الحفظ
 به لانه يقين وقد وجدنا
 اختصاص الرسول ببعض
 مافعله ووجدنا الاشتراك
 ايضا

من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم فصار الحاصل ان عند ابي الحسن
الاصل هو الاختصاص والاشترار لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية
بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل
وقوله في هذا الذي ذكرنا تقسيم السنة في حقنا اي هذا الباب لتقسيم افعال النبي
عليه السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليه ولهذا ادخل فيه الواجب
كما اشرنا اليه او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يصل بها
بالنسبة اليه وهذا الباب الذي نشرع فيه

باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع (قوله) ولولا جهل بعض الناس والظعن
بالباطل بان قالوا لا يجوز النبي عليه السلام ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام
على غير الوحي لان ذلك يؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد لكن الاولى منا
الكف عن تقسيم اي تقسيم سنة وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان
معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم
هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه
ايضا نسبة الخلل في بعض الصور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤايب
فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعمده بان قال كيف ساع له الاشتغال والاجتهاد مع
توسله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا
لاعتقاده وكشفا عن شبهتهم (قوله) والوحي نوعان يعني انه عليه السلام كان معفدا على
الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر
وقسم شمس الائمة رجا الله ذلك على ثمة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى ما يشبه
الوحي وجعل التقسيم الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعنه
بالاجتهاد مما يشبه الوحي ولكل وجه يعرف بالتأمل بعد علمه اي علم النبي عليه السلام بالبلغ
وهو الملك بآية قاطعة شهرته توجب علم اليقين بانه ملك يبايعه عن الله عز وجل كما
شهدت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمجرات القاهرة الدالة
على صدق الانبياء عليهم السلام وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره انه لقول رسول كريم
قل انزلني روح القدس انزل به الروح الامين على قلبك (قوله) عليه السلام ان روح
القدس نزل في روعي اي وقع في قلبي ان نفسا لم تموت حتى تستكمل اي تستوفي رزقها
بكمالها فانقوا الله اي اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها
لا تحصل الا بالسعي لاني طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب
المشروعة وترك الباطلة في المؤدية الى الوقوع في المحذور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

وانما يكرم غيره بشئ منها لحقه على مثال كرامات الاولياء

(لامن الكسب)

لامن الكسب بل الاشتغال به للامثال بالامر ويجوز ان يكون فانقوا الله متعلقا باجلوا اي
فانقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحفورة
والتصرفات المنهي عنها والثالث ما تبدي اي شهر لقلبه يعني من الحق بلا شبهة وقوله
بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى وما كان امير
ان يكلمه الله الا وحيا اي بطريق الالهام وهو التدف في القلب كما تدف في قلب ام موسى عليه
السلام الا ان النبي لما عرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة فانه اي ما ذكرنا
من الاقسام الثلاثة وحي ظاهر كانه لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك حقيقة
اي النبي عليه السلام مبتلي بدرك حقيقته بالتأمل فيما ظهر له من الآيات الدالة على حقيقته ونحن
مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليه بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه وانما
اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله
عز وجل من غير واسطة وهذه اي هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم
لاشركة لامة فيها اذا الوحي من خصائصه بلا شبهة وكذا الالهام الذي لا يبق معه شبهة
لا يوجد في حق غيره ولو وجد واكرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اي
لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها ثبت لحرمة النبي عليه السلام وانما اعجزته على ما
عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغيره من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت لغيره
لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام
وقوله واما الوحي الباطن فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المال
فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء
وجعله شمس الائمة مشاهيرها الوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي
في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد
فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل
على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على خطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا
من الامة لا يعمل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من
الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأي والاجتهاد وقوله
واختلف في هذا الفصل اي في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابي
بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظا للنبي عليه السلام
في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابي علي الجبائي
وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعب به شرعا وقال بعضهم
وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا اي بالوحي
الظاهر والباطن وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة
اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في مادة ليس

واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأي بالتأمل في الاحكام النصوصية واختلاف في هذا الفصل فابي بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم وانما الوحي الخالص لا غير وانما الرأي والاجتهاد لامة وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا والقول الاصح عندهما هو القول الثالث وهو ان الوحي فيقال يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف قوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدريه قوت الخطيب الكفو * وكلمة اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النفي * وبالعقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطأ لانه رأى العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لال العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذا المطلوب امدفع ضرر عنهم او جرتع اليهم مما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فاعو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بيبينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لافي حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغاله به مع وجود النص وهذا كتحري القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لان كان مشاهدا للكعبة ولان يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة الموجبة الى التحري * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمخالفته آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد والاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعمل ان الاجتهاد غير سائغ له لانفاء موجه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر نمار المدينة واسيد بن خضير في الزول يوم بدر على ما ساقى بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعتهم سبق الى اوهاهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع ميله وما يؤدى الى النفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للنفرة عنه * ووجه القول الآخرو هو قول العامة الكتاب والسنة والدليل العقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاوى البصار اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولي الابصار تعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى ففهمناها سليمان روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقع في حرثي فلم يبق منه شيئا

(فقال)

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد يدفع او جرح فصيح انبائه بالرأى ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى الى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الرأى من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعامه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيرون من ابلانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كراما قد تدلت عنا قديم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاجبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اى ذلك التفهم عبارة عن الرأى من غير نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سوء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأى ولان القضية التي قضاه داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر في المطلع قبل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعامه جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق النية وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا الصراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعامه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبلاستنباط منه اذ الحكم لكل منهما حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السياق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انقذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقيد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الارائة ههنا لا تستقيم ان تكون لارائة العين لاستصحابها في الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الشئ لان المعنى ما اريكه الله لنتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الخثمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق انبساط وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء * وحديث القبله للصائم وهو ما روى ان عمر رضي الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اتي آتيت اليوم امرأ عظيم فقال وماذا فقال هششت الى امرأتى قبلتها فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال فقيم اذا اقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبله بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبله

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا خثمية ارايت لو كان على ابيك دين نفقته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال العمرو قد ساله عن القبله للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانيها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتقصص تكن شيا من العيش وقال فيمن اتى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة
قالوا يا رسول الله اياي احدا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايت لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا
بيان الراي والاجتهاد والمج رعى الماء من القم من ما يطلب وما الملقول فهو ان الاجتهاد مبنى
على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكلمهم فيه
حتى كان يعلم بالمشابه الذي لا يعلم احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذي هو
متلن الحكم لا بحالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعه عن ذلك لانه
نوع حبر وذلك لا ياتي بملو درجته مع اطلاع غيره فيه بوضعه انه لو لم يحزله العمل
بالاجتهاد الذي هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاشتغاله على المشقة وجاز لانه ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد لان لقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القريبة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يغفل الرسول عنه
بالكتابة ثم الشرح رحمه الله ذكر ههنا ان التشابه وضع للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا
ذكر شمس الاية رحمه الله وهو يقرأ اى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل وما يعلم تأويله الا الله كما هو مختار الساف والشحن فذلك يقتضى ان لا يعلم
الرسول كما لا يعلم غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراحمون في العلم كما هو مختار
الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلم بل الراحمون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلم الرسول ولا يعلم غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه واجيب عنه بان
معنى الآية على تقدير الوقف على الاية وما يعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله
تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون
الا حجتا بمعنى غير واذ كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالتشابه قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علم الله بالتأويل الذي ذكره الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله
تعالى نعم انه لا يمنع ان يعلم غير الله تعالى كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من

وقال فيمن اتى اهله انه يوجر
فقل ايوجر احدا في شهوته
فقال ارايت لو وضعه في
حرام اما كان يتم وقال
في حرمة الصدقة على نبي
هاشم ارايت لو تضمنت
بما تم بحجته اكنت شارب
وهذا قياس واضح في
تحريم الاوساخ بحكم
الاستعمال ولان الرسول
صلى الله عليه وسلم اسبق
الناس في العلم حتى وضع له
ما خفي على غيره من التشابه
فمحال ان يخفى عليه معاني
النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله الا ان اجتهاد غيره جواب عما يقال لما جاز له
الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلة دون النص فيكون تشبا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته
اذذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل
الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلووا تسليما وبغيره من
الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكننا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء
كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه عني الله عنك لم اذن لهم فانه يدل على انه
عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل
فلا يحتمل القرار على الخطا لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه
كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الايهام فان الهام النبي
عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجود الهام غيره ليس بحجة (قوله) وذلك مثل امور الحرب
اى الاجتهاد والعمل بارأى في سائر احكام الشرع مثل العمل بارأى في امور الحرب من
غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم في
اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من
احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعل انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب
وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم
سبعون امسأرا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنوالم
والعشيرة والاخوان وارى ان نأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا مائة لنا على الكفار وعسى ان
يسلمهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى
يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان
يمكننى من فلان قريب لعمر وعليه من عقيل وحزة من العباس فكضربن اعناقهم حتى يعلم
الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث
قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح قال رب لا تدرك على الارض من
الكافرين ديارا فهوى ما قال ابو بكر ولم ينبو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق انبيائه في اللوح
المفوظ وهوانه لا يعاقب احدا بخطاه وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم
ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفى عليهم ان قتالهم اعز للاسلام واهيب ان وراءهم
وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل اراهم بدر مغفور لهم وقيل ان الله
لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الجدة وتقديم النبي ولم يتقدم النبي عن ذلك لمسلم فيما اخذتم
من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نبى الا عمر وانما امضى
ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به في

واذا وضع له لزمه
العمل به لان الحجة للعمل
شرعت الا ان اجتهاد غيره
يحتمل الخطاء واجتهاده
لا يحتمل ولا يحتمل القرار
على الخطاء فاذا اقره الله
تعالى على ذلك دل على انه
مصيب بيقين وذلك مثل
امور الحرب وقد كان النبي
صلى الله عليه وسلم يشاور
في سائر الحوادث عند
عدم النص مثل مشاورته
في امور الحرب الا ترى
انه شاورهم في اسارى بدر
فاخذ رأي ابي بكر وكان
ذلك هو الراي عنده فن
عليهم حتى نزل قوله لولا
كتاب من الله سبق لمسلم
فيما اخذتم عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله
فكفوا عما غفتم حللا طيبا (قوله) وكما شاور سعد بن معاذ روى ان الامر لما ضاق على
المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن
حصن الغزاري وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال
ارجع انت وقومك واث ثلث ثمار مدينة فاني الان بعطيه نصفها فامشأ في ذلك الانصار
وفهم سعد بن معاذ وسعد بن عباد احدهما رئيس الايس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا
شيء امرك الله به ام شيء رأيته من نفسك فقال لابل رأي رأيته من عند نفسي فقالا يا رسول الله
انهم ان ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانهم
الدية فليس ينالوا بينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني
رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان امرفهم عنكم فاذا انتم فذاك ثم قال لذين
جازا بالصالح اذهبوا فلا تضلهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله
عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير اوجب المنذر ان كان عن وحي فسيما
وطاعة وان كان عن رأي فاني ارى ان نزل على الماء وتأخذ الجياض فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في
سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطراتهم والنزول
على الماء فلا يصح نظير له لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح ازاما على الخصم
وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم
الكلام فبصير المشاورة في الاسارى نظير لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعديين
والاخذ برأي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون
الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الاثمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله
ايضا (قوله) وقد كان يقطع الامر اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب
بمعنى كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر
الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور بأبواب المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث
فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيها جميعا
واذا وجد الوحي يقطع الامر فيها من غير مشاورة والتفات الى رأي احد فلا معنى للفرق
الذي ذكرناه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطل الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى
ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جازله العمل بالرأي جاز في غيره من الاحكام ايضا (وقوله)
ولا تدخل المشورة مع قيام الرحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث بمعنى واذا ثبت انه
شاورهم في سائر الحوادث ولا تدخل المشورة مع قيام الوحي بل تدخل لاجل العمل بالرأي
علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون
المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة قال شمس الاثمة رحمه الله

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي
ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يتخلوا ما ان كان يعمل برأيه ام لا
يعمل فان كان لا يعمل برأيه وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطبيب
القلب بل هي نوع من الاستعزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم بحال وان كان
يستشيرهم لعمل برأيه فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيه واذا جازله العمل برأيه فيما
لا نص فيه فجواز ذلك برأيه اول ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخفيف
الرأي على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه
ثم انما اعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطأ وبعد ما ذكره مرة رد الكلام
الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع واذا كان كذلك
اي واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بد ما قرر
عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب انقطع
بالجملة وينضم تحريم مخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد (وقوله) الا انما اخترنا تقديم انتظار
الوحي استثناء من القول الثاني ويان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في
الاجتهادات واحدا فاما على قول من قال بعد دال الخوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده
لان اجتهاده غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اول فوجب تقديم الطلب اي طلب النص بانتظار
الوحي لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي بصدور ذلك اي انتظار الوحي في حقه
عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين بمعنى النص الذي اخفى
بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يعمل له الاجتهاد قبل طلبه قال القاضي الامام وكان
ترصد عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تريضنا للتأمل في المنزل وقال شمس الاثمة وكان
الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول والخفي في حق غيره ومدة الانتظار
على ما ترجو نزوله اي نزول الوحي يعني هي ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا لا
ان يخاف القوت اي قوت الغرض او قوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان يفوت الحادثة
بلا حكم وحيد فيقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي قال صاحب الميزان وهذا القول
حسن يعني اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احيى وكان
عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار لا وحي يظهر في غير موضع
الحاجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ففاسد اذ لا دليل على موضع
انزعاق فانه تولى في شأن القرآن رد لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما
ينطق به قرأنا فهو وحي لاعتقوا هو لان ما ينطق به مطلقا كذلك وان سلمنا ان المراد به
التميم لان بخصوص السبب لا بخصوص عموم المفرد فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس
بوحي بل هو وحي باطن كما اشار اليه الشيخ ولانه اذا تبين بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه
بذلك الحكم عن وحي لاعتقوا هو ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الرأي الصواب

الا انما اخترنا تقديم انتظار
الوحي لانه مكرم بالوحي
الذي يقتضيه عن الرأي وعلى
ذلك غالب احواله في ان
لا يتخلل عن الوحي والرأي
ضروري فوجب تقديم
الطلب لاحتمال الاصابة
غالبا كالتميم لا يجوز في
موضع وجود الماء غالبا
الا بعد الطلب وصار ذلك
كطلب النص النازل الخفي
بين النصوص في حق سائر
المجتهدين ومدة الانتظار
على ما ترجو نزوله الا ان
يخاف القوت في الحادثة
والله اعلم

وكما شاور سعد بن معاذ
وسعد بن عباد يوم
الاحزاب في بذل شطر
ثمار المدينة ثم اخذ برأي اسيد بن
حضير في النزول على الماء
يوم بدر وكان يقطع الامر
دونهم فيما اوحى اليه في
الحرب كافي سائر الحوادث
والجهاد محض حق الله
تعالى ما بينه وبين غيره فرق
وكان يقول لابي بكر وعمر
رضي الله عنهما قولانا في
فيما بوح الى مثلكما ولا
يحل المشورة مع قيام الوحي
وانما الشورى في العمل
بالرأي خاصة الا يرى ان
النبي صلى الله عليه وسلم
معصوم عن القرار على
الخطأ اما غيره فلا معصم
عن القرار على الخطأ
فاذا كان كذلك كان اجتهاده
ورأيه صوابا بلا شبهة

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كتابهم فلا نعيده (قوله) وما يتصل بسنة نبينا شرابع من قبله لانها لما بقيت الى بعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لم يبق من سنته وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الثماني في الاواخر مع كونها راجعة الى الشرابع على تأويل المذكور او لكون الشرابع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

باب شرابع من قبلنا

اي باب بيان الاختلاف في شرابع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتبع الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء وبأمره باتباعها ويجوز ان يتبعه بالنهي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرابع وتنفذ ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الامن جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدثت في الاولى بدع فيز بها الثانية فعلم ان الامرين جائزان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعدي بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فاني بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقبل كان متعبدا بشرع نوح وقبل بشرع ابراهيم وقبل بشرع موسى وقبل بشرع عيسى وقيل بماتت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالفزالي وعبد الجبار وغيرهما وبحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وانه هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرابع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبت لنبى فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساح فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت ثبوتها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرابع من قبلنا وان شريعة كل نبى ينتهى بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبى آخر على ما ذكر شمس الائمة ويحدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساح فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا مقام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرابع من قبلنا فيما لم يثبت انتساحه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقول اهل

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك بيان في القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا عالم بظاهر تاسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقبحه دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك بما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الاول اى الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله لغير الانبياء الذين ذكروا فيهم اقتده اى فاختص هديهم بالافتداء ولافتد الاليم والهاء لا سكنت بوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة في الوصل جاعلا الهمزة كناية عن المصدر اى اقتدا الافتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرابع جميعا لان الافتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للايمان والشرابع ان الله تعالى وصف المتقين بالامان واقام الصلوة واداء الزكاة في قوله عز ذكره هدى المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وعمارز قنهم يتقون ثم قل اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جعلتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ولدين اسم لما يدان الله تعالى من الايمان والشرابع وبالمعقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا يبعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معمولا بها يبعث رسول آخر عالم بقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول قد ثبتت حقيقته وكونه مرضيا عند الله تعالى وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم كونه مرضيا يبعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا يبعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليد وقعت الاشارة في قوله تعالى اخيار الا تفرق بين احدهما من رسله لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب اى القرآن بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب اى لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهيما عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فبين بهذا ان الاصل في شرابع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا شهد تغيير حكم بدليل النسخ واذ كرر في المير ان ما نسب الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرابع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به

وما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرابع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

باب شرابع من قبلنا

قال بعض العامة يلزمنا شرابع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بخزلة شرابعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما نص الله تعالى منها عاينا من غير انكار او قسه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

احتج الاولون بقوله تبارك وتعالى اولئك الذين هدى الله فبهم اقتده والهدى اسم يقع عن الايمان والشرابع ولانه ثبت حقيقته دينا لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضى عنده قال الله تبارك وتعالى لا تفرق بين احدهما من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيما عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جانان الاصل في الشرابع الماضية الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي السمع الى شريعة الله تعالى وتبنيها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانها بوفات الرسول المبعوث الا في بها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانها بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم امة متكاملة اي جعلنا لكل امة منكم اياها الناس شريعة يبعث الانبياء اي شريعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يحرون عليه وهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول متبعية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مينا عندهم بالطريق الموجب له لم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل في الشريعة الماضية المختل في الخصوص في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واعجاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون متصل بقوله تحتل الخصوص اي الا ان يكون احدا الرسولين تبعالا لآخر فثبت لا يثبت الخصوص وكان الشيع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان اولما وان كان من المرسلين كان تبعالا لاراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فاما لوط وكذا هارون كان تبعالا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردا له كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان تحتل الخصوص في الزمان قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عايهم السلام اكثرهم اتباعوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علما انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته نفعنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر يدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس بتابعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج اهل المقالة الثالثة

في الارى انها كانت محتتمل
الخصوص في المكان
رسولين في زمان واحد
في مكانين الا ان يكون
احدهما تبعالا للآخر كما
قال في قصة ابراهيم عليه
السلام فاما لوط وكذا هارون
لموسى عليهما السلام
فكذلك في الزمان ايضا
نصار الاختصاص في
شرايعهم اصلا الابدال
واحتج اهل المقالة الثالثة
بان النبي صلى الله عليه وسلم
كان اصلا في الشرايع وكانت
شريعته عامة لكافة الناس
وكان وارثا لما مضى من
محاسن الشريعة ومكارم
الاخلاق قال الله تبارك
وتعالى

وهم الذين قالوا بانها لمزنا على انها شريعة مطلقة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل واخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من اين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولهذا شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظاهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كما لها الاولها وانما يكمل بحسب سعة الله جل جلاله بالتدرج ففهم اصل النبوة بآدم ولما رزل تنو وتكلم حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيدا وانها وسيلة الى الكمال كناسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين نزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعته نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقابل الدجال والقنابل لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا اما نلزمنا على انها شريعة لنبينا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا له وورث فكذلك هذا ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر النعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم الغيظ على ما تضمن بيانها كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه ووصل من يقطعه والعفو عن اعتدى عليه والية اشر حكيم العجم موبود بن ادم السنافي انك سميت

ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا
ورأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم في يد عمر رضي الله
عنه صحيفة فقال ما هي فقال
التورية فقال امته وكون
انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما رسمه الانبياء
نصار الاصل الموافقة
والالفة لكن بالشرط الذي
قلنا ومعروف لا ينكر من
فعل النبي صلى الله عليه
وسلم العمل بما وجده
محييا ما سلف من الكتب
غير محرف الا ان يزل وحى
بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

بندار زربخش واثك بايت برند سر بخش واثك زهرت دهن بدود و قد واثك از تو بردند
ويوند و تاشوي درجهان وصل و فراق و دفتري از مكارم اخلاق و ثم استدلى على ان
ثينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا يبعث ثينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه واليهوك النعيم واليهوك ايضا مثل
التمور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشروط الذى
قلنا وهو ان يصير شريعة ثينا عليه السلام تحقبا لمعنى الارث ومعروف لا ينكر من فعل
النبي عليه السلام اى من شاته العمل بما وجدته صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
اليهوديين الذين زنا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اما توها على وجوب
الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصاء ان
لا يوجب الرجم الاسلام ومثل هذه ازيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ما قلنا من الموافقة
والالفة الشرط المذكور هو الاصل و قوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول
الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعنى لكن وبيان احضار من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا وهو ان بعض الله تعالى اورسوله من غير انكار و قوله قال الله تعالى صلة
ايكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم يتصلان
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة ثبتت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
امتنع ثبوتها ملة له للعالم لما ذكرنا في القول الثاني ثبت انها ملته على معنى انها كانت له فيقبت
حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث للعالم
وهو عين ما كان لله لامت آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث
فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد اخبر
بغير ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في صحيح المهايأة والقسمه بقوله تعالى في
قصة صالح وبنهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة ثينا عليه السلام فانه بين احكام
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لا يبرأ من قبله ثم قيل ان المهايأة في المغعة والقسمه في
العين وان تولاه وبنهم دليل جواز القسمه وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انها بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمه
الماء بطريق المهايأة فان شمس الأئمة رجه الله ذكر ان محمدا استدلى في كتاب الشرب على
جواز القسمه اى قسمه الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين والمهايأة مقابلة من
الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمنتهى لشيء كان المهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

الا ان التحريف من
اهل الكتاب كان ظاهرا
وكذلك الحسد والعداوة
والنيل من كثير منهم ووقعت
الشبهة في قلوبهم فشرطنا
في هذا ان يقضى الله تعالى
اورسوله عليه السلام من
غير انكار احتياطاً في باب
الدين وهو الخار عندها
من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا قال الله تبارك
وتعالى ملة ابيكم ابراهيم
وقال قل صدق الله فاتبعوا
ملة ابراهيم حنيفا فولى
هذا الاصل يجري هذا
وقد احتج محمد رحمه الله
في تصحيح المهايأة
والقسمه بقول الله تعالى
ونبهم ان الماء قسمة بينهم
وقال لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم فاحتج بهذا
النص لاثبات الحكم في
غير المنصوص عليه بما هو
نظيره ثبت ان المذهب هو
القول الذى اختاره والله
اعلم وما يقع به ختم باب السنة

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب وفي الطلبة المهايأة مقاسمة المتافع وهى ان
يتراضى الشريكان برفع هذا وذلك بذلك النصف الفرز وذلك بذلك النصف او هذا بكلمة
في كذا من الزمان وذلك بكلمة في كذا من الزمان بقدر الاول بما هو نظيره اى فيما هو
نظير المنصوص عليه كالمطاحونة والبر والبيت الصغير و قوله وما يقع به باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع قاسم ان يلحق باخر اقسام السنة اذا شبهة
بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او ما كان او متنيا ليس بحجة
على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو
سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده
واجب يترك به اى بقوله ابو عذبة القياس وهو مختار الشافعي وابو اليسر وهو مذهب
مالك واحدين حبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته
انقضية واثني عليهم بما هم اهل علمهم وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل يستدرك
به علم اوليتهم واثراهم اولى من ارشادنا لانفسنا ونص في موضع آخر ان الصحابة
اذا اختلفت فالأئمة الاربعة اولى فان اختلفت الاثمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضى الله
عنهما اولى وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة
علمه يقوى اجتهاده ويبيده عن التقصير وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا
لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير تقريره
في التقويم وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون قوله حجة
وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم
وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد
وان كان لا يوجب و ذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا
ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان
بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي
فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى وانه منهم اى من
العلماء من فصل التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين
وامثالهم اى في الفضيلة والتخصيص يتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل
رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور
عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك
اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل و قوله وقد اختلف
على اصحابنا يعنى اباحيفة وابو يوسف ومحمد رجه الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم
في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رجهما الله في اعلام قدر رأس

باب متابعة اصحاب النبي
عليه السلام والاقتداء بهم

قال ابو سعيد البردعي تقليد
الصحابي واجب يترك به
القياس قال وعلى هذا
ادركنا مشايخنا وقال
الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي رحمه الله
لا يقلد احد منهم ومنهم من
من فصل في التقليد فتقدم
الخلفاء رضى الله عنهم وقد
اختلف عمل اصحابنا في
هذا الباب فقال ابو يوسف
ومحمد رجهما الله ان اعلام
قدر رأس المسال ليس
بشرط وقد روى عن ابن
عمر رضى الله عنهما خلافه
وقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله في الحامل انها
تطلق ثلاثا السنة وقد روى
عن جابر وابن مسعود
خلافه وقال ابو يوسف
ومحمد في الاجير المشترك انه
ضامن وروى بذلك عن علي
وخالف ذلك ابو حنيفة
بالرأى

مال السلم أي تسمية مقداره ليس بشرط أي فيما إذا كان رأس المال مشارا لأن الإشارة البالغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالإشارة فعملا بالقياس وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه أن باحيفة رجع الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رجعهما الله في الحامل أنها تطلق ثلاثا لسنة قياسا على الآية والصغيرة لأن الحيض في حقها غير مرجو إلى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو في حق الصغيرة إلى زمان البلوغ فيحوز أن يقام الشهر في حقها أقام الطهر أو الطاهر والحيض في كونه زمان تجديد آخر عنه بخلاف بمدة الطهر لأن الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يحوز إقامة الشهر في حقها مقام تجديد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد بن حنبل لا تطلق السنة الواحدة بانما ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضي الله عنهم وقال أبو يوسف ومحمد في الاجير المشترك وهو الذي لا يستحق الاجر إلا بالعمل كالصباغ والتصار أنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما إذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق وروى ذلك أي وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه أنه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لأموال الناس وخالف ذلك أي المروى عن علي أبو حنيفة رجع الله بأرأى فقال أنه أمين فلا يضمن شيئا كالأجير الواحد والمودع وذلك لأن الضمان نوعان ضمان جبر وضمن شرط لأن التلثمهما وضمن الجبر يجب بالتعدي والتفويت وضمن الشرط يجب بالعقد ولم يوجد اتعدي والتفويت لأن فضع بدالما لم حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد وجب للضمان أيضا فثبت العين أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالدبعية (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) معنى المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس أي بأرأى مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف بأرأى فانهم قالوا أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضي الله عنه وقد روى أكثر النفاس بأرأى من يمين يوما بقول عثمان بن أبي العاص الثقفي كذا ذكره شمس الأئمة في اصول الفقه إلا أن النفاس لما كان مبنيا على أكثر الحيض لكونه أربعة أمثال أكثر الحيض يلزم أن يكون أكثر الحيض عشرة أيام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك أي تعدي الحيض عن انس وعثمان مع أنه قد أسنده إلى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى أبو امامة الباهلي رضي الله عنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أقل الحيض ثمة أيام وأكثره عشرة أيام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن أبي العاص الثقفي وانس بن مالك رضي الله عنهم واتفقوا شراء ما يباع بأقل مما يباع يعني قبل اخذ الثمن مع أن القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لأن الملك في المبيع قد تم بالتبضع للشئ فيحوز بيعه من البائع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمنزل الثمن منه عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روت أم يونس أن امرأة جاءت إلى عائشة رضي الله عنها وقالت اتى بيت من يزيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في أقل الحيض ثمة أيام وأكثره عشرة أيام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن أبي العاص الثقفي واتفقوا شراء ما يباع بأقل مما يباع عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه

ثمان مائة درهم إلى العطاء فاحتاج إلى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بأسماء شريفة واشترت ابنتي زيد بن ارقم أن الله تعالى ابطال جهاده وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لم يقب قاتلها زيد بن ارقم معتذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لأن القياس لما كان مخالفا لقوله تعالى تعين جهة السماع فيه والدليل عليه أنها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزائه الجرائم لا تعرف إلا بأرأى فلم أن ذلك كالمسحوع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر زيد إليها دليل على ذلك أيضا فان بعضهم كان يخالف بعضها في المجتهدين وما كان يعتذر إلى صاحبه وولما فرغ من بيان الأقوال شرع في إقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيره فلا بد من العمل به أي بقول الصحابي فيدخلا لقوله على التوقيف أي السماع والتمسك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز أن يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين منصوص انما انتقل اليها بروايتهم وفي حق قولهم على الكذب والباطل قول بقسطهم وذلك يطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي والسماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك أنه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا إذا اتفق به ولا يلزم بقى لفتواه إلا السماع فان قيل يجوز أنه انما اتفق خبره دليل لا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلا يلزم غيره كالاتمسك لما احتمل أن لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى أن قوله ليس بحجة على صحابي مثله ولو كان كالمسحوع لكان حجة عليه والا ترى أن هذا المني يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهدين في كل عصر ولا يجوز حل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس فلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والوزع واحتياطهم في أمور الدين ودقة نظرهم فيما يرد ذلك كيف والله يؤدي إلى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لأن ثمن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفنوى من باب المساعلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا أن مثل هذا الفن بهم فاسد لما يؤدي إليه كذلك ولا نسلم أن قوله ليس بحجة على صحابي آخر لأن ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع وأرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا ينعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل فاما قوله التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطع عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو أرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال إليه اشار القاضي الامام في التوقيف والدليل على الفرق أن الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه الصلوة والسلام لا وجه له غير هذا الا التأكيد وذلك باطل فوجب العمل به لاحتمال فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا سبحانه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن
دونه مني لخلل الواسطة فعرفنا ان افعالها اثر في الخلف على انا لانسلم ان الفتوى فيما
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة بل انما
اقتوا بنص شهرهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لم يدخل القياس فيه
لقلنا انه مبنى على نقل وجمعنا حجة ايضا ولكنه لم يثبت فان قيل قد نلت في المقادير
بالرأى من غير اثر فيه فان ايا حجة رجة الله قدر مدة البواغ بالنسبة ثمان عشرة سنة او
بسبع عشرة سنة بالرأى وقد ردة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى
لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقد رابو يوسف وشهد رجما الله مدة تمكن
الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأى وقد رابنا جميعا ما ظهر به البئر عند وقوع
النارة فيها بعشرين داوا فهذا تبيين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأى في معرفة المقادير
وانه يمين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي ثبتت
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدا انه لا مدخل
لرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشترنا اليه فانما ما استدقتم به فهو
من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانه فلم ان ابن عمر سئنا لا يكون بالغنا
وان ابن عمرين سنة يكون بالغنا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة
التردد وهو نظير معرفة اقيمة في المقصوب والمستترك ومعرفة مهر المثل والتقدير في الفقة
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفه
فان الله تعالى قال فان آمنتم منهم رسدا فدفعوا اليهم اموالهم وقتلوا لاننا كانوا اسراقا وبدارا
ان يكبروا فوقفت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتبين معنبوع من الرشد وذلك مما
يعرف بالرأى فقد رابو حنيفة رجة الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تهاهى في الاصابة فثبت له بصفة الكبر ونعلم ان
رشد مامنه باعتبار انه بالغ اشد فانه قبل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ويحمد رجما الله فانه يمكن من النفي بعد الولادة لساعة او ساعتين
لا محالة ولا يمكن من النفي بعد سنة او اكثر فاما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة
فاعتبر الرأى فيه البناء على اكثر مدة الفاس فانما حكم طهارة البئر بالترشح فانما عرفناه بان
الصحابة فان فتوى على وابي سعيد الخدرى رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك
من باب الفرق بين القليل من التزح والكثير فتدبنا ان للرأى مدخلا في معرفة كذا في اصول
الفقه لشمس الائمة رجة الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تملك الشيخ ابو الحسن
الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا
لا وجه لا تكراره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي ان
القول بالرأى من اصحاب
صلى الله عليه وسلم مشهور
واحتمال الخطأ في اجتهادهم
كان لا محالة فقد كان يحالف
بعضهم بعضا وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم
وكان ابن مسعود رضى الله
عنه يقول ان اخطأت فن
الشیطان واذا كان كذلك
لم يجز تقليده

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم والدليل على انه محتمل
للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بأرائهم واوجب
عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخافة الدليل القطعي حرام والدعوة
اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع وقال ابن مسعود رضى الله عنه
في مسألة انقوضة فان يكن خطأ فنى ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت واذا
كان كذلك اى واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يميز لمجتهد آخر تقليد مثله اى تقليد مثل
الصحابي وترك القياس الذى هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن
بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان
عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في
حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم
فرع ذلك الاصل فينبغونه لافرع اصل آخر فيخصا لقونه وان كان عن حديث
فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقى يختلف معناه
وحكمه فلا يترك الجهة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل
من غيرهم لمشاغبتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام
ومراعاة من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاصل الافضل صحابيا
كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو
افضل منه في قوله بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تملك القائلون بوجوب تقليدهم
بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم باهم اقتديتم اعتديتم فقال لاحجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء
بهم في الجرى على طريقهم من اخذهم الحكم من الكتاب او لائح من السنة ثم استعمال
الرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم في اقوالهم الا ترى انه عليه السلام شهرهم
بالنجوم وانما يبتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس النجم
يوجب ذلك قال انقاضى الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع
كالاعراب ثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر علموا بالرأى بعد الكتاب في السنة
فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله ومن ادعى الخصوص اى ومن قل بتقليد الخلفاء وامثالهم
دون غيرهم استدلل بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وبما
روى في هذا السبب اى باب الاقتداء والتقليد من اختصاصهم اى اختصاص الخلفاء
وامثالهم بفرائض مما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم كلمة من في ما بيان للاختصاص
وفي من اختصاصهم بيان بما روى بمعنى التمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم
بالفرائض التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدى ورضيت لامنى ما رضى اياها ابن ام عم عبد

بل وجب الاقتداء بهم في العمل
بالرأى مثل ما عداوا ذلك
معنى قول النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم الخبر ومن
ادعى الخصوص احتج
بقول النبي صلى الله عليه
وسلم اقتدوا بالذين من
بعدى اى بكر وعمر وبما
روى في هذا الباب من
اختصاصهم مما دل على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلل والحرام ما عاذ بن جيل
واقضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة
على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة
امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
عيسى فليفتقر الى زهد ابي ذر وامثالها (قوله) ووجه قول ابي سعيد اجتمع القائلون بوجوب
التقليد بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح بتابع الكتاب والسنة لا بتابع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح بتابع البعض يستحق الذم بتارك اتباع البعض
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر
كذا في الميزان * وذكر في المطالع نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون
بأعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرجة والذمة
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي
بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فهم مقدم على الرأي يعني
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آباء ائمة اطهار اطراف النار فكان السماع
اصلا فيهم فلا يجعل قواهم منقطعة عن السماع الابدليل (قوله) وكانوا يسكتون عن
الاستاذ جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على السماع لاستند الى النبي وقال سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يستند دل على
انه بناء على الاجتهاد قتال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاستاذ عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق قواهم كما كانوا يستندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
باب الكتمان اذا لوجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحينئذ
الاستناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله واحتمال فضل اصابتهم ان قوله
ان كان ضائرا عن الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال

ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برأيهم اولى
لوجهين احدهما احتمال
السمع والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على الرأي

التي تغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق
والقيام بما هو ثبتت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل
فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل
قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم * وقوله لو اتفق احدكم مثل احد ذهبها
ما ادرك مد احدكم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان امانا لاصحابي واصحابي امان لامتى
الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ
فهذه المعاني ترجع رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع
ترجيح وجب الأخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد
منا يجب تقديم رأيهم على رأيها لزيادة قوة في رأيهم من الوجوه التي ذكرنا على وذكر في الميزان ان
في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكانهم
ومطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرئانه في كل مسألة اجتهدية
لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنع عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل
اليها من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب
العمل قلنا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه
هذا المعنى * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لانا وان سلمنا
ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نفي الواحد فان خبر الواحد مع احتمال مقدم على القياس
فكذلك قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قولهم ان قول الصحابي
يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي
ولم يشهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه * وانما لم
يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت
بينهم من الوجوه التي مررت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فمنوع
لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد
وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه (أي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العاصم
يدع رأيه رأى المفتي المجتهد ودلى قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله لا يدع المجتهد في زماننا
رأيه رأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال
وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما
في الحالة لا ينفخ في طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما
انقل ذلك اليها بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة * فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص
لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يترقبه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأي قلنا
ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على
غيرهم من يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فاما يكون بالتأمل في النصوص
التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون
عن الاستاذ واحتمال فضل
اصابتهم في نفس الرأي
فكان هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالسنة
ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها مقدما
على القياس ثم القياس
باقوى وجوهه حجة
وهو المعنى الصحيح بآراء
الثابت شرعا فقد ضيع
اشافى عامة وجود السنن
ثم مال الى القياس الذي
هو قياس الشبه وهو ليس
بصالح لاضافة الوجوب
اليه فاهو الا كمن ترك
القياس وعمل باستصحاب
الحال فجعل الاحتياط
مدرجة الى العمل بلا دليل

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم من أم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعد اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأى اعتبار الظاهر فقط فكان الاول اولى كذا قرر الامام شمس الأئمة رحمه الله **قوله** فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذى اختزنه في باب السنة من قبول المسند والرسول رواية والمعروف والمجهول وايحاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون السنة بجميع وجوهها من التواتر والمشهور والآحاد والمسند والرسول وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرود والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها **قوله** فقد ضيع الشافعى رحمه الله عامة وجوه السن فانه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطل كثير من السنة ولم يرتقلد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع **قوله** لاضافة الوجوب اى ثبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الفاهري وامثاله من نقاة القياس **قوله** فجعل اى الشافعى الاحتياط فانه رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياط **قوله** مدرجة اى طريقا وسيلة الى الوقوع في العمل باليس بديل وجوب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة في قياس الشبه اول اوجهه وسيلة الى العمل باليس بديل وجوب وهو نفس القياس وانما مظهر وليس مثبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما الشبهة في طريقها **قوله** قام الشرع بخضاله اى ملأها بخضاله وهى محاسنه واحكامه **قوله** فان قيل انكم قدتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قدتم القياس على حقيقة السماع في حديث المصراة وامثاله مع كون الراوى معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر **قوله** قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بديل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة **قوله** وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس حجة بتركه القياس **قوله** وفي شرح البيوع في مسألة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما وقول النقيض من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا **قوله** وما اشار اليه القاضي الامام في التوقيف على ما ذكرنا ان المراد من قوله الصحابي

كالجزم اهل البصر منهم اى اهل الراى وهم الفقهاء **قوله** واذا ثبت ان المراد فقهاءهم دون غيرهم اندفع التناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبرا وعلى احتمال عدمه كذلك لا ذكرنا من الوجوه **قوله** ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الراى فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وهما لم ينسد بقوله باب الراى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو لم ينداد باب الراى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشي **قوله** ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في كذا **قوله** وذكر في الميران وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم تحتل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت من لا يقع بها البلوى والحاجة لا كل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا تحتل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى بم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف في الاجاع **قوله** وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعد واقول لهم الى آخر ما ذكر في الكتاب **قوله** وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يتمل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذا لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجاعا فلا يجوز خلافه **قوله** ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بلها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على مامر في باب المارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجوز نقضه الا بدليل فوقه فوجب نقض الاول حتى لم يجوز نقض حكم امضى بالاجتهاد مثله **قوله** كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المثال اى متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز **قوله** وان كان ممن شهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والحنفي والشعبي وشرع ومسروق وعقمة كان مثلهم في هذا الباب اى مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض **قوله** ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضي ان في تقليد التابعي عن ابي حنيفة رحمه الله رأيين احديهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من انذهب **قوله** والثانية ما ذكر في الزوائد ان من كان من ائمة التابعين وافق في زمن الصحابة وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاجته اياهم الاترى ان عليا تعاكم الى شرح وكان عمر ولاء القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم مزاجته اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه وجه القول الاول ان شريحا خالف عليا في رد شهادة الحسن وكان على بقوله في المشورة قبل امه العبد الا بظروخائف مسروق ابن عباس في النذر بخبر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم رضى الله عنهم اجمعين

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابي له وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم في النذر يذبح الولد فوجب مسروق فيه شدة بعد ما وجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسألة فقال ساوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جعلهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واقتضاهما في الراى ببركة صحبة النبي عليه السلام وذلك منقودان في حق التابعي وان باغ الاجتهاد وزاحهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثاهم في الفتوى وزاحهم فيها وان الصحابة سلوا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام منقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال وذكر شمس الاثمة رحمه الله انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد رينا عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا من التابعين زاحمه يعني في الفتوى فتفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الاثمة لم يعتبر رواية الزاوير والشيخ اعتبرها واثبت خلاف ذلك قبل اذا لم يكن قوله حجة فاقامة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل قلنا انما ذكرها لبيان انه لم ينفذ بهذا القول بخترها بل سبقه غيره فيه وانه واقف فيه من هو من كبار التابعين لا يبين انه يقلدهم والا بضر هو الذي في شقيقه بن ثارة وهي هبة ثابتة في وسط الثقة العليا ولا تكون لكل احد وقبل الا بضر الصحار القابل للامان وجعله عبدا لانه وقع عليه سببا في الجاهلية كذا في انقرب والله اعلم

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع اقوم دلي كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية واعترض عليه بان يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جولة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم قائما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين وانفقوا

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجماعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقل او عرفي كان اجماعا مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار ومن الثالث بان كون الاتفاق على عقل او عرفي اجماعا غير مسلم عند هذا القائل وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقل او شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من الامور فريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بالفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم ويقولون من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة ويقولون في عصر عن ارباب ان الاجماع لا يتم بالاتفاق بمجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة فتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متاولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية ثم انقاد الاجماع متصور وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انقاد الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق الارض ومقاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع لتساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث ولا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فلعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فلا اتفاق فيه بمنع عادة ايضا لا خلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد قال صاحب القواطع وهذا قاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماهم على الاخبار المستفيضة لوجود ايضا سبب يدعو الى اجماهم باعتماد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجتهدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع في مثالنسا فانه اغنى عن ذكره وكذا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو حل منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد وبطل جميع ما ذكروا بالوقوع وانما نلم علما لامرآ فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان الكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينقد الاجماع به اي رايه او يقوله اذ لابد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من اهل الشرطه وهو ما يكون الاجماع

لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا

متوقفا عليه بمد صدوره من الامل وحكمه اى الاثر الثابت به وسيله وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمقتضى الاجماع عزيمته وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى ورخصة وهى ما جعل اجماع الضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكليف بما يوجب الاتفاق منهم او شروعه في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الالهات واشهاد ذلك وبشرك فيه جميع علماء مصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزرع والثمار ما شبه ذلك كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وذكر في القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام يخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذي خرج من الافعال يخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربعة قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض في قوله واما الرخصة فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما ينبغي وصورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل بمعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكويا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التيقن وبعد مضي مدة التأمل لان اظهار الرضا وترك النكير في حالة التيقن امر معتاد بل امر مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضا فلهذا شرعا مع السكوت وترك الانكار زوال التيقن ومضى مدة التأمل ظاهرا لا يخفى من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد ولم يكن فان امكن لا يخفى من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان امكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان باهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار دلي من قال فيها يقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفتها لم يلزمهم الظن فدل على حصول اهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذ كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل على الرضا واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم
ابعض ويكت ساثر هم
بعد بلوغهم وبعد مضي
مدة التأمل والظن
في الحادثة وكذلك في الفعل
وقال بعض الناس لا بد
من النص

(التهى)

التهى عن المنكر المستتر المحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يؤدى الى المحال فاسد فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعنى يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعى فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فعرفا انه حجة عنده وليس باجماع واليدذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة ونقل عن الشافعى رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب حيدى بن ابان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية ودادوا الظاهرى وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصرى ويحكى عن الشافعى انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نقر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو دلى ابن ابي هريرة ان ذلك فتوى وانتشر وام يعرف بخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة وقال ابو اسحق الروزى ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا وقوله لا بد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل اثبت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعه جميعا في الفعل ان كان قوليا ولا يثبت بالسكوت اى لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار المعقولة اما الآثار فماروى في حديث ذى الدين انه لما قال افصرت الصلوة امنسيتها فثار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو الدين واو كان ترك النكير دليل المواقفة لا كفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما انتطقهم من الصلوة من غير حاجة وماروى عن عمر رضى الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم يجعل بينك شك وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمل لم يجعل سكوتك تسليما ودليلا على المواقفة حتى سألته واستجاز على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتمدبهم فاشخص اليها لينبها عن ذلك فاملصت من هيئت فشاوور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهدا رأيهم قد اخطأوا وان قاربك اى طلبوك قربك

ولا يثبت بالسكوت
وحكى هذا عن الشافعى
رحمته الله قال لان عمر
رضى الله عنه شاور
الصحابة في مال فضل عنده
وعلى ساكت حتى قال له
ماتقول يا ابا الحسن فروى
له حديثا في قسمة الفضل
فلم يجعل سكوتك تسليما
وشاورهم في املاس المرأة
فاشاروا بان لا غرم عليه
وعلى ساكت فلما سألته
قال ارى عليك الغرة ولان
السكوت قد يكون مهابة
يكفى لابن عباس رضى الله
عنهما ما منعك ان تخبر
عمر قولك في العول فقال
درته وقد يكون للتأمل فلا
يصالح حجة

تقدسوك اى خانوك ادى عليك الغرة فقال انت صدقتى فقد استجارت على السكوت مع اضمار
 الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوتهم دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المقتول
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للهابة والنية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره علققت هذا في زمن عمرو انه كان يقول
 بالمول فقال كان رجلا مهيبا فنهته وفي رواية معنى عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لاتهم
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار في المجتهدات
 معنى لكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالتقاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها
 برأى واحد منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضا والاجماع وقد يكون
 لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والانتكار مصلحة
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما يظهر فيه خلاف
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما يظهر فيه خلاف
 * واخرج من قال انه جحد وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كغير الواحد والقياس * وقد اخرج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر
 في الصحابة اذا لم ينهروه بخلاف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يعمل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كشهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الوجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل
 السكوت من الباقيين على الرضا منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانتكار اقتيانا
 عليه * قال ونحن نحضر بعض الحكماء ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا تنكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتنا رضاء منا بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجماع * واما الجبائي فقال انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة
 لانه لا يبعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة غنية لكن استمرارهم على السكوت في اثن من المطاول
 بعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يكرر تذاكير الواقعة وحلها والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا (قوله) ولنا
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر الى آخره ويانه ما ذكره شمس الابنة رحمه الله انه لو شرط
 لاعتقاد الاجماع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قولنا
 ادى الى ان لا يعتد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كما هم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا ان شرط النطق منهم جميعا
 متعذر غير معتاد بل المعتاد
 في كل عصر ان يتولى الكبار
 الفتوى ويلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين وفي اتفاقنا على كون
 الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كما لم تنع
 ثم تعاقب الشئ بشرط هو متعذر يكون نقيضا فكذا تطبيقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى
 رفع عنا الحرج كما يكفينا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا
 قبالهم يقرؤون فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف
 على كل واحد منهم في حكمه باندته حقيقة لما فيه من الحرج البين فيبغي ان يجعل انتشار الفتوى
 من البعض والسكوت من الباقيين كافيا في التقاد الاجماع (قوله) ولنا انما يجعل دليل آخر
 متضمن للجواب عما ذكر الخضم من تحقق الاحتمالات * ويانه انما يجعل سكوت الباقيين تسليما
 لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض
 موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذا الساكت من الحق
 شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فبقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك
 ما واجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يثبت بهم ذلك خصوصا بالصحابة فانه يظهر
 من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا * وقوله او بعد
 الانتشار عطف على قوله بعد العرض اى يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الانتشار
 اد الانتشار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليما بعد مضي مدة
 التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الانتشار فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى
 قوله وذلك اى مضي مدة التأمل بعد العرض او الانتشار باسقاطهما ما ينافي الشبهة اى شبهة عدم التسليم
 في السكوت فتعين وجه التسليم فيه * بين ان اهل الاجماع معصومون من الخطأ والعصمة واجبة
 لهم كالبني عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكافا يقول قولنا في احكام الشرع فسكت كان
 سكوتهم تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فكذلك سكوت
 اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة * قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر
 مع السكوت من الباقيين اجماعا صحيحا في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في الفروع
 ايضا لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يعمل لهم
 السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل
 مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اجتهاده لا يرضى
 بقول صاحبه قول لا يستفد بل يعتقد فيه خلافا ويدعو الناس الى معتقده وينذر مع خصمه
 فلو لم يكن القول المنتشر معتقدا لباقيين لظهر خلافهم وانتشر الاعن خوف وتقية وحينئذ يظهر
 سبب النية لاحالة فما لم يظهر سبب النية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم
 رضوا بذلك قول لا لنفسهم * فان قيل ان العلماء الخقيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا
 في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما وافق
 مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله
 فكذا فيما نحن فيه * قلنا قد اخترنا عنه يقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولنا انما يجعل السكوت تسليما
 بعد العرض وذلك موضع
 وجوب الفتوى وحرمة
 السكوت لو كان مخالفا
 فاذا لم يجعل تسليما كان
 فسقا او بعد الانتشار
 والاشهار ينافي الخفاء
 فكان كالعرض وذلك ايضا
 بعد مضي مدة التأمل
 وذلك ينافي الشبهة فتعين
 وجه التسليم واما سكوت
 على قائما كان لان الذين
 اقنوا بمساك المال وبان
 لا غرم عليه في املاص
 المرأة كان حسنا

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم انكار
والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والافتكار من الباتين لذلك معلوم
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اشتهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن حل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
على مثل هذا بعد ان علوا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان بحض الموافقة وذكر
بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم
على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء اما لانهم
لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته
ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من اهل الفقير في حادثة نزلت
خلاف العادة ومؤد الى اهل العلم حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكنهم يجتهدون
والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم يترك
الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا
اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدى الى خفاء الحق مع ظهور طريقه على جميع
الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه لانهم كانوا
لان اشتهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والنية
تعلق باطل لانهم قد كانوا يفترون الحق ولا يهابون اجداً واذا بطلت هذه الواجهة
تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق
فان قبل يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته
وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمنزلة المجتهدين في طلب
الحق كناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن
من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع
ان هذا الاجماع لا يخاو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستدلاً عليه ويكون
دون القواطع من وجوه الاجماع لكه مع هذا مقدم على القياس قلت فعلى هذا الطريق
فرق بين قول من قال انه حجة ليس بجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع
انضبا الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن
ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع
قولا كالصواب والمنقصر دون المحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس
باجماع اراد انه حجة ظنية كغير الواحد والقياس فيتحقق الفرق ولا يقال لو كان قطعياً
بزم ان لا يفر جاحده او يضل كجاحد سائر الجمع القطعية لانا نقول انما لم يكفر لكونه

متسكاً بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتسكه
بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله
عنه في حديث القسمة والاملاص ليس بما نحن بصده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا
من باب الجواز والفساد فان الذين اقتوا باسمك المال في حديث القسمة وبان لا غرم عليه اى
على عمر في املاص المرأة كان حسناً لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوايب المسلمين
ولا يحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذ لم يوجد منه
خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسيب الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة
اى تعجيل قيمة الغنيمه وسماها صدقة مجازاً من حيث انها لا تجب بعوض مالى ويتولى الامام
قسمة كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات والتزام الغرم اى عزم الغرة من
عمر رضى الله عنه صيانة عن التقبل والقبال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس
فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لم هو م عسى لا يقع وخوف امرأة
مسألة من غير جنابة فتحت منها حتى املصت وثقلت نفس بذلك ودعاها اى على نفسه
بحسن الشاى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل
من العهدة وهو كتناخير اداء الزكاة الى انقضاء الحول يكون حسناً وتعجيله قبل انقضاءه
يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اشتهار الخلاف فترقنا انه يعمل
بما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه وبعد اى
بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما سلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من
جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضا ايضاً فان السكوت بشرط الصيانة
عن القوت اى بشرط ان لا يفتقر الحق جازراً تعظيماً لفتياً فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل
فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم
لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضاً فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اشتهار مخالفتهم
وذكر شمس الائمة رحمه الله ان مجر السكوت عن اشتهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة
عندنا ما نرى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد قائماً يكون هذا حجة ان او فصل عمر رضى الله
عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتاً بعد ذلك
ولم يقل هذا قائماً يحمل سكونه في الابتداء على انه تجربة افهامهم او تعظيم الفتوى التى
يريد اشتهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليرى النظر في الحادثة ويميز
من الاشياء حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستطلقه عمر رضى الله
عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رايه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة
(قوله) واما حديث الدرة وهو قول ابن عباس معنى درته فقير صحيح لانهم كانوا يناظرين
ولا يهابون احداً من اشتهار الحق لانهم كانوا يعتمدون قبول الحق ويقدرين اظهاره نصها
والسكوت عند غشا في الدين والمناظرة في مسألة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء
والصدقة والتزام الغرم من
عمر صيانة عن القيل والقال
ورعاية حسن الشاء وبسط
العدل كان احسن فحل
السكوت عن مثله وبعد
فان السكوت بشرط الصيانة
عن القوت جازراً تعظيماً
للفتيا وذلك الى آخر المجلس
وكلامنا في السكوت المطابق
فاما حديث الدرة فقير صحيح
لان الخلاف والمناظرة بينهم
اشهر من ان يخفى وكان
عمر رضى الله عنه ابن
لاحق واشد انقياداً له من
غيره وان صح فتاويه اياه
المذرف الكف عن مناظرته
بعد ثباته على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء قبلها منه واتحسها وكان يقول له غرض يا غواص شئت ان اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن عباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان ابن الحق واشد انقياداً له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم مالم يقولوا ولا خير في مالم اسمع وكان يقول رحمه الله امرأ اهدى الى عبوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهي عن المغالاة في النهي في حديثه قالت امرأة امامت قول الله عز وجل وآتيتهم احديهن قطارا فتمننا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاضت رجلا فخصته وفي رواية قيل وقال كل الناس اتقوا من عمر حتى اتقوا في البيوت ولما عزم على جلد الحائل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا اقل اولا معاذ لعلك عمره ومع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فداء فقال اقرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبع القرط بالبيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وفتيم ونصرنا وجدتم واولينا وطردتم واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه اشنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له ثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول عند تأويله ابلالة العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناقشته يعني لما عرف فضل رأي عمر رضي الله عنهما وقتهم منعه ذلك من الانقضاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يملكون مع الاقران بعد ثباته على مذهبه اى بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثبت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناقشته لعدم القادة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتاً على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناقشته من فوته في الدرجة احقش اماله (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق ويعتد به الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعاً عليهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاختلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوت من اهل الشام وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقول المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تبويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما دى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

(آخر)

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعاً على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوع الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين اى لا يعين سكوتهم ان ما ذكرنا من الاقوال هو الثابت لا غير لان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالتحتمل وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدل مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال قال قول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقول له ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما بقي في صورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدي صورتين وهي امرأة وابوان وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا اتفقا لزم الجواز لانقضاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما اوحى حكم احد الفريقين في مسنتين بحكمين والفريق الاخر يقيضها فيهما والثالث وافق كلا في احدي المسنتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعده الحق والصواب لما سئلين فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعاً منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعاً على الخطأ ولو جوب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد لقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز ان نحن بهم اى يجمع الامة الجاهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التضييع من منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالت او قلته بخلافه فقط فبجواز احداث قول آخر يقتضي جواز الاخذ به وقد منعوا منه ولا يقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث لانا نقول لوجوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو قاسد ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجوز القول بحقيقة اذ الاجتهاد خطأ قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيباً لا يلزم من حقيقة بطلان ما اجتمعوا عليه لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفته اى اجماع كان وهو باطل وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تبويغ الاجتهاد قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في قول ثالث فلا لتأديته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مثلاً ولكن قل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرر الخلاف

ولكننا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لا بدوه الحق والصواب يتبين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف الدماء في كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة رضي الله عنهم اجمعين وكذلك ما خُلف به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يترس عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولا انه يستلزم تحذير كل الامة لاستلزامه تحذير كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه فيكون قاسدا
 فان قيل ان مسروقا حدث في مسألة الحرام وهي ما اذا قل لامرأته انت على حرام قول آخر
 بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابال احرم امرأتى او قصعة من ريد يعني
 انه ليس بشيء واحديث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قولانا بعد اختلاف
 الصحابة فيها على قولين وهما استحقاتها ثلث كل المال في العورتين او ثلث الباقي في العورتين
 فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقرهما سائر العلماء
 ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز قلنا يجوز ان يكون
 احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة الضر فيجوز احداث
 قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من ادل الاجتهاد في زمانهم فلا يعقل ان اجماع
 يدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهم مخالفة الاجماع على اننا نقول انهما مجتوبان باقوال
 الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهم الاجماع (قوله) وكذلك اى وكما خلاف الصحابة
 اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان
 الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا
 ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا انما ذلك اى رد
 القول الحادث مخض باقوال الصحابة لما هم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم
 ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم
 وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكما نصيب البعض وسكوت الباقيين ما خطب به بعض
 الصحابة من الخلفاء اى بين حكمنا من احكام الشرع في خطبته فلم يترضى عليه فهو اجماع لما قلنا
 من وجوب اشتهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلما جعل سكوتهم تسليما كان فسقا
 الا ترى ان ابذر قل لعمر رضى الله عنهما في خطبته لا يقبل قولك لانك خالفت النبي وابا بكر
 فاقى مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان وام يكن لاني ولا لابي بكر الا نذر واحد فاعتذر
 عمر وقال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما وقسم عمر رضى الله عنه حلالين للصحابة
 فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه
 لا نسمع لان فمك يخاف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة
 حلة فقال قد استعرت احديهما من ابني وايس لي الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك
 فلما لم يكتفوا عامه داخل في حد الاباحة ولكنه عمل بدعة في التقوى فكيف يظن بهم السكوت
 فيما كان الحق بخلافه عندهم وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم
 وسكنوا كان اجابا الان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قل من الخلفاء

﴿ باب الاهلية ﴾

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالصصوص الواردة بالفظ الامة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم

امة وسطا وقوله جل ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا يجتمع
 امة على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول بظاهره كل
 مسلم لكن له طرفان واضعان والنقي والاثبات واوساط متشابهة اما الواضح في النقي فالاطفال
 والمجانين والاجنة قائم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام
 لا يجتمع امة على الضلالة وامثاله الا من يتصور منه الوفاق الخلف في المسئلة بعد فهمها ولا
 مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيجد اى يوم القية وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل
 على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم
 القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف واما الواضح في الاثبات فكل
 يجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعاً فلا بد من موافقته في الاجماع واما
 الاوساط المتشابهة فالعوام المكافون والفقهاء الذين ليس باصولى والاصول الذى ليس بفقهاء
 ولجته الفاسق والبتدع وامثالهم ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال
 ان الاجماع الموجب للم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل
 البدعة واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلاى لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم
 الامة يتناول الكل لكن خمن منه الصبي والمجنون ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم
 تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام متفق امة
 على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد
 ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشج لم يعتبر الاتفاق
 اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة وبجانب البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع
 انما ثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية
 الكرامة فيهم وذلك اى ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولا فقه اى
 فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين علما واعتقادا لان
 النصوص والجمع التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني واما اشتراط
 الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء
 الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر كما قل عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
 وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الامر والنهى فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لايكون
 فيهما قائدة وانما يلزم اتباع العدل الرضى فيما يأمر وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق
 الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والنسقى بسقط العدالة
 فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتساع قوله لان التوقف في قوله واجب
 بالنص وذلك يناق وجوب الاتباع ويورث التهمة لانه لم يهرز من اشتهار

وذلك لكل مجتهد
 ليس فيه هوى ولا فسق
 اما الفسق فيورث التهمة
 ويسقط العدالة واهلية اداء
 الشهادة وصفة الامر
 بالمعروف ثبت هذا الحكم

﴿ باب الاهلية ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله
 عنه اهلية الاجماع اثبات
 باهلية الكرامة

فعل ما يعتقد به باطلا لا يحرز عن اظهار قول يعتقد به باطلا ايضا ثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعي كتابي امحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يعتقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده بخلاف اجتهاد من سواء وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * ويان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يشل عن دليله لجواز انه يحمله فحقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار دخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويشارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر بخلافه جاز الاسالك عن استعلام دليله لان عدالة مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم ينفذ اليه بخلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق في قوله * واما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او مانعا عنه او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير متما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الخواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يحسن بالهوى اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجنون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلب فيه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه ووفاته ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصبة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافرون كان لا يدري انه كافر وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير اقسام الاول ولهذا قلنا فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيات في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جاهلهم على ذلك تحاييرهم وتعصيمهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الفلوف في التشبيه وعن بعض الروافضة من الفلوف في امر علي حتى قالوا غلب جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعصوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خالق الاشياء فهذا كله كفر في قوله * وصاحب الهوى المشهور به اي الذي غلا في هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفرق امتي على ثلاث وسبعين فرقة فيشترط

وفاته لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لان امة المنايعة ومطلق الامة تناول امة المنايعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا يعتبر بقوله لانه انما يضال لمخالفة نصا موجبا لعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوي ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاجكام قال والاصح عندي انه ان كان متما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا كما اذا كان مظهرا لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لانفاء تهمته بالكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يثبتون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بتقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر النافلين ولا يعتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رحمه الله لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت اليه بخلافه فان تاب هو مصنوع على مخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت اليه بخلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونهم فصار كالمخالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع (قوله) فاما الاجتهاد فشرط في حال يكون حال ان الشريعة تنقسم الى ما يشترط في درك الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالمصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرائع اي اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا يعتد الاجماع الا انه غير واقع والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتنفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فالاجماع عليه الخواص فالعوام منفتقون على ان الحق فيه ما يجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آية هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوقف والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصول الدين الممهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعادة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأى والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستقضى عن الرأى

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفاهة وكذلك ان يحسن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخواارج في امامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

الغزالي رحمه الله * وما يجري مجراه الضمير عائذ الى ما اى ما يجري مجرى ما يختص
 بالرأى مثل التقدير فان رأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
 فيه الرأى كاستقدير البلوغ بالنسبة ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الاهل الرأى والاجتهاد
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فيعتقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام
 في عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالتكلم الذى لا يعرف الا علم
 الكلام والقصر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصيرة له في وجوه الرأى
 وطرُق القاييس والنحو الذى لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
 آلتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلاف في حفظ احكام الفروع ولا معرفته باصول
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى
 فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومعناها ومعقولها
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصول لعلمه بتفاصيل
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم
 من تفاهم ما وليد بشير كلام الشيخ نظرنا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحنلى
 والمقدم من المجتهدين واما قولهم لفضالة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فتقول انه عام
 قد خص منه فعمله على التقهاء العارفين بطرق الاحكام وتقول ايضا انما كان قول الامة
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من
 اهل النظر والاستدلال لبعضهم من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الايمان يستغنى
 عن الرأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول
 العامة * وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة ثابتة على عوامهم مثل النحر او الكلام فانه يعتبر
 قول كل عالم فيما هو مندوب اليه * قوله * ومن الناس من زاد على هذا اى على اشتراط
 الاجتهاد في الاجماع كون المجتهدين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب
 داود وشيعة من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المجتاهدين بقوله كتم خيرة امة اخرجت للناس بقوله وكذلك
 جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدم وكذا قوله
 تعالى ويطع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجمع امة على الضلالة خاص بالصحابة
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواه وذلك
 لا يتحقق الا في الجمع المحصور كفي زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد
 في هذا وقال لا اجماع
 الا للصحابة لانهم هم
 الاصول في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر

المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها لان الصحابة اجمعوا على ان
 كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة
 تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد
 وذلك يقضى الى تناقض الاجماعين (قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض
 لا يصح الاجماع الامن عزة الرسول عليه السلام اى قرائته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو
 قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويظهركم تطهيرا اخبرني في الرجس
 عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منقيا عنهم
 فقط وبالسنة وهى قوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله
 وعترتي حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما * وبالمعقول وهو انهم اختصوا
 بالشرف واللقب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب
 التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخاطبة فكانوا اولي بهذه الكرامة
 (قوله) ومنهم من قال ليس ذلك اى لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه
 قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان
 المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبر خبيث الحديب والخطأ من الخلف فكان منقيا عن اهل المدينة
 واذا اتفق عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام ان الاسلام لا يزال في المدينة كما توارث الحجة
 الى جبرها اى يضم اليها ويختص ببعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم لا يكيد احد
 اهل المدينة الا امارع كما يمارع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خبرها وكثرة
 شرفها وان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحى وجمع الصحابة
 ومستقر الاسلام ومثبوت الايمان وفيها شهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن
 قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه
 السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه
 الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجتهدين من الصحابة او من عزة الرسول
 او من اهل المدينة او زائدة على اعلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر
 بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم وماتت به الاجماع حجة من نحو
 قوله تعالى كتم خيرة امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا ويطع غير سبيل المؤمنين
 وقوله عليه السلام لا يجمع امة عليكم بالسواد الاعظم وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع
 بشئ من هذا اى بما ذكرنا لان الصحابة وعزة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله
 عليه وسلم كان عترتهم من مؤمنى اهل كل عصر ومصر كذلك * اما الجواب عما قالوا
 فتقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تناول الموجودين
 في ذلك ازمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان
 موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح الامن عزة
 الرسول عليهم السلام
 فهم المخصوصون بالعرق
 الطيب المحبولون على سواه
 السبيل

وقد اجتمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعده من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كان الآتي غير منتظر وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجتماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاوهاء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به كذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الآحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قونية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الحديث يحول على من كره انقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومنجده وما ورد من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان تعبد الحديث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام (وقوله) المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والمزم والصفاء والمروة موضع المناك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماء عيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للباق في ذلك بل الاعتبار لاهل العلم والاجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قل السعدي وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المناقنين وجمع اعداء الدين وفهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليجرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون دلى التفات وفيها ملعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس مسلم لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والفزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جعة الى خراسان وسائر

ومهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثر والعبارة يقول الاكثر فهو قاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاقهم في قول ارجل يدل على انهم استدلوا الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع والاجماع

باب شروط الاجماع

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اي اهل عهده عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع قال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض اصحابه كابن ابي عمير الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً وفعلًا لا بشرط الانقراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين بشرط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائده فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سمعوا في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف عارفا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعدل الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا او يكون قول المخالف اذ ذاك حرقا للاجماع وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان ينقض الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نبي اتصوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صححت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يقترض وان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافق عليه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني انك في الجماعة احب اليانا من رايك وحدك

باب شروط الاجماع

قال الشيخ الامام رضي الله عنه قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا عن ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكن يقول ما ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يمدد والاجماع كرامة لهم لا معنى يقتل فوجب ذلك بنفس الاجماع

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم يقترض فعرضا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع
 لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من الضوض الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل
 بين ما اذا انقراض العصر ولم يقترض اي يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة
 بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اي زيادة اشتراط الانقراض عليه اي على ما ثبت به الاجماع
 لانه اثبات شيء لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا
 من الدليل ولان الحق لا يبعد والاجماع اي لا يجاوزوه كرامة اي كرم الله تعالى بها لاهل
 الاجماع من هذه الامة لا معنى يقتل بدليل انه يختص بهذه الامة فلو كان معنى معقول لم
 يختص بامة دورامة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع
 من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جازان يكون الامة حين انشئت اجتمعت
 على الخطأ وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال
 تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق
 واخبروا عن انفسهم انهم يعتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حجة فيكون فاسدا
 وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القيمة لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه
 ونازله في ذلك فقال اتجمل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كن دخل في الاسلام
 كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا الله فاجرهم على الله وانما لدنيا بلاغ اي بانه العيش
 وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول
 ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فاما الال امر اليه عمل برأيه في حال امامته
 وكذا مخالفة على رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى
 عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم
 جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك مع الجماعة احب
 اليها من رايك وحديثك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة وانما اختار
 ابو عبيدة ان يكون قول على مضمنا الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر
 على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل (قوله) فاذا رجع بعضهم
 من بعد اي من بعد ما اتفقوا على حكم تقرير وبيان لقمة الاختلاف ولهذا قال بالنسبة يعني
 لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض
 عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه
 لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم
 يوجد الاجتماع من الكل لا يبق اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف
 الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبق استحقاق الكرامة
 ولا يبق حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكته تشير
 الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبق حجة بعد الرجوع وما ذكرناه ولا يدل على انه لا ينعقد

(احتمال)

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعد ما ثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجوز
 لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم
 دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على
 الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم
 يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب
 فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسهل
 وخلافه راجع الى البعض (قوله) وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بخلاف ان الشيخ رحمه الله
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين
 يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا به ممنوع ايضا على قول من لم
 يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر
 على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا وقال بعض الناس مثل محمد
 بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الحلي من المعتزلة
 استاذ الكشي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر منع مخالفة
 الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا
 ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت
 الاجتهاد لمخالفة فيما ذهب اليه كان خلافه معتد به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
 في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب اربع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله
 عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يمتد بخلافه مثل خلاف ابن
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم يقضى
 الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون جماعا
 وهو اختيار بعض المتأخرين فتمسك من لم يمتد بخلاف الاقل بقوله عليه السلام عايكم بالسواد
 الاعظم والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لا يجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد
 المفرد بقوله مخفى وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة بقوله عليه السلام يد الله مع
 الجماعة فمن شذذ في النار كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام لا يجمع ائني على الضلالة
 يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد
 اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي
 بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد ودي وسمان
 رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر فيد اعلم مقدم على
 خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
 ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا يشترط
 اتفاقهم بل خلاف الواحد
 لا يمتد بخلاف الاقل لان
 الجماعة احق بالاصابة واولى
 بالحجة قال النبي عليه السلام
 عايكم بالسواد الاعظم
 والجواب ان النبي عليه
 السلام جعل اجماع الامة
 حجة فاق منهم احد يصلح
 للاجتهاد والنظر مخالفسا
 لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة
 ثبتت على الموافقة من غير
 ان يمتد به دليل الاصابة
 فلا يصلح ابطال حكم
 الافراد وقد اختلف اصحاب
 النبي عليه السلام وربما كان
 الخائف واحدا وربما قل
 عددهم في مقابلة الجمع
 الكثير

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح
 رجوعه عندنا وقال الشافعي
 يصح لانه ما كان ينعقد
 اجماعهم الا به فكذلك
 لا يبق الا به ولكننا نقول
 بعد ما ثبت الاجماع لم يسه
 الخلاف وصار يقينا كرامة
 وفي الابتداء كان خلافه
 مانعا عندنا

اليه الشيخ في الكتاب * وتقريره ان الاجماع حرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويقع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خيرا مة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجمع امني على الضلالة وهذه النصوص بتحقيقها تناول كل اهل الاجماع فابقوا واحدا من اهل الاجماع مخالفا لهم لا يعتقد الاجماع * وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق بمعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بخبر واحد اذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص * وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العسادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق * فان قيل قد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتهم الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل * قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة بخالف للنص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الايض من الخيط الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال ثم آتوا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس في الربوا بخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل بثل ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لانه خالف الاجماع * قوله * وتاويل قوله عليه السلام جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكاهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا الاقظ يطلق على الاكثر من هو امة مطلقا اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة * وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذا ليعبر ونذ اذا توحش بعد ما كان اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضى ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب لا يدخل فيهم امر بملازمتهم واتباعهم فلو لم يكن مخالفا لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر * ثم تقول يكون السواد الاعظم حجة على من باقى بعدهم من هو اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في منهم من الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطايا لكل واحد او يكون حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد بموجبيه كالتصوص * واما قولهم انفسه الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو العمل بالحقيقة واما امامته ابي بكر رضي الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فانفردا * قوله * واختلفوا في شرط آخر اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد في المسألة حقيقة شئ من طرفها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد قولهم في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصدقه * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت هذا يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علمائنا الثلاثة في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك اى عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه شرط عنده ثبت انه يخالف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو يخالف فيه بينهم فقد صح عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط آخر وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الاول

وتأويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم عن هامة مطلقة

من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد بن علي ماذكر في الميراث وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله قد صح عن محمد ان قضاء القاضي متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثروا لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تبعونهم وقد اختلفت لحومكم بطوهم ودمائكم بدمائهم وجوزوا على وجار وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا يباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض يجوز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل يجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين ائتموا الاختلاف في اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلواني في هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث وضع القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي يختلف فيه وعند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة اي عند من جملة اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضل اذا كان كذلك ينقد قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينقد وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ويحجم عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف انقضائه الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقصى حدود في قذف فتقضى او استقضيت امرأة تقضيت في الحدود والقصاص فرفع الى آخر فابطله جائز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لافي امر يجمع عليه فينقد كذا ههنا وذكر في فصول الاستروشن وفي القضاء يجوز بيع ام الولد روايات وانظرها انه لا ينقد وفي قضاء اجماع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا الوجه الاول (قوله) وامان اثبت الخلاف

قد صح عن محمد رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد باطلا وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينقد قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطا لان انعقاد الاجماع فوجه قوله ان الامة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب يموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقي من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال الا ترى ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر لدليله لالعيه اي لالذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تفصيل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الفضل لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قول الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول الذي ذهب اليه اجماعهم وان القول الآخر خطأ يبين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الفضل اذ الخطأ يبين هو الضلال واحد لا يثنى بآب بن عباس رضي الله عنهما انه فضل في انتقائه القول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع لم يعمد على حذف قوله في المسلمين ولا بآب بن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديم ذوى الارحام على مولى العاتقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك (قوله) وقد قال محمد رحمه الله لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول عبدا جعلا لكن بمحمد هو الذي اوردته في الاصل فاستدله اليه قائلا قال لامرأته انت خلية او برة او بآب او برة او حرام وقال اردت بذلك ثلث تطليقات ثم جاءها في العدة وقال عمت انها على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا خلافا ظاهرا وكان عمر رضي الله عنه يقول انها اي العلة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك شبهة في دمه الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عندية الثلث اما عندنا فلان الواقع بالكتابات يوان فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعا الا ان نسبة الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطئ الممتدة عن طلاق بان يوجب الحد بالاتفاق اذا قال عمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا ففرقنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع ووجه القول اذ هو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم سبقه خلاف فصرنا الى اجماع لم سبقه خلاف تقيد لها من غير دليل يوجبها فكان باطلا الا ترى ان اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكذلك لا يعتبر تولد من تولد من مات في عصرهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت بينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما لسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسئلة لان الامة

الا ترى ان خلافه اعتبر بدليله لالعيه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تفصيل بعض الصحابة مثل قول عبد الله بن عباس في العزل وقد قال فيمن قال لامرأته انت خلية برة بتبائن ونوى اثلاث ثم وطئها في العدة لا يجب لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد عندية اثلاث ووجه القول الاخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر فاما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه فسح كنهه بترك خلاف القياس

في اجماع التابعين مثل اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
 باجماع السابقين ايضا * فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماع
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد الفخر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ
 بكل واحد من القولين باجتهاد او لتعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احدا لاجماعين وهو ممتنع سمعنا فلما
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون
 خطأ اذ الصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ * ولئن سلمنا اجماعهم
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا اننا نقول هو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد الطرفين
 كما ان نسوفهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانقاء التسامع * فان قيل لو جاز
 تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يشهد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف
 واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد الخالف وهو باطل
 * فلما فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا * ولو سلمنا الاجماع منع منه فيما
 ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم * ثم اجاب عن كلام الخصم
 فقال اما قوله اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ اي
 لم يبق معتبرا مع ولا به بعد ما انقضى الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به * قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوقات
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي توقف النسخ
 عليه بوقته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يقرر بمضي الزمان فاما الشبهة فتقول وقد قام الدليل على
 البطلان فبين انه شبهة * ويمكن ان يجاب عنه بان بوقات الرسول عليه السلام لم يبق
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام السابقة في زمانه على ما كانت * فاما الاحكام
 انشأته بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص
 بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر آخر ان ينقوا على خلافه بناء
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيانا لانه مدة
 الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة
 الحكم لانا لاندى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
 المصلحة وفهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الف يبق الاول قتيبن به ان الحكم قد تبدل
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم (قوله) واما
 التضييل فلا يجب لان الرأي كان حجة يومئذ الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

(المجتهدين)

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا
 من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله مما اختلفا فيه حق وادا
 لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطئة تضليلا * للعال اي
 مقتصر على الحال وذلك اي اختلاف الصحابة وحدث الاجماع بعده نظير اختلافهم
 بالرأي ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس
 بعد ما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن
 ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه يبين لان ذلك كان قبل العلم بالنص الماسخ فكذا هذا
 وبقاء بالضم والمد من قرى المدينة ثون ولا يثون * قال شمس الائمة رحمه الله كان ابن عباس
 رضى الله عنهما يقول باباحة النعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه لاحالة
 ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يقضي به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه (قوله) وانما
 اسقط محمد بالشبهة اي بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يجعله اجماعا يكون
 الاختلاف الاول باقيا فيورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى شبهة
 * الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله فقد قضاه القاضي ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان
 يسقط الحد لهذه الشبهة كان اول (قوله) ومن شره اي من شره الاجماع كذا انما اعاد
 ذكر هذه المسئلة بعد ما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها
 قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وايين اختاره في هذه المسئلة

باب حكم الاجماع

حكم الشيء وهو اثر الثابت اما يتحقق بعد وجود ركنه من هو عمله
 و بعد وجود شرطه فلذلك اخره عنهما حكم الاجماع في الاصل اي اصل
 الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان ثبت المراد به على سبيل اليقين يعني
 الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعاً كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في
 بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد (وقوله) حكما
 شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح الحال لاتصافه بصفة كقوله تعالى قرأما في قوله
 عز اسمه كتاب فصلت آياته قرأنا عربيا وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما
 شرعيا اي امراد بليا اشارة الى ان محل الاجماع الامور الدنيوية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون
 حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه
 الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة
 النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دنييا
 يكون الاجماع حجة اتفاقا سواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام
 الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية الباري لافي جهة وفي الشرك وغفران المذنبين
 وان كان امرا دنييا ولا كتجهيز الجيوش وتدمير الحروب والمهارة والزراعة وغيرها فقد

باب حكم الاجماع

قال الشيخ الامام رضى الله
 عنه حكمه في الاصل ان
 ثبت المراد به حكما شرعيا
 على سبيل اليقين

فاما التضييل فلا يجب لان
 الرأي يومئذ كان حجة
 لقدد الاجماع فاذا حدث
 الاجماع انقطع الدليل
 الاول لاحمال وذلك
 كما صحابة اذا اختلفوا
 بالرأي فلما عارضوا ذلك
 على النبي عليه السلام فرد
 قول البعض لم ينسب صاحبه
 الى الضلال وكصلاة اهل
 قباء بعد نزول النص قبل
 باوغهم وانما اسقط محمد
 رحمه الله الحد بالشبهة ومن
 شرطه اجتماع من هو
 داخل في اهلية الاجماع
 وبعض مشايخنا شرط
 الأكثر والصحيح ما قلنا
 لانه انما صار حجة كرامة
 ثابت على اتفاقهم فلان ثبت
 بدون هذا الشرط

اختلفوا فيه قل بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى او تفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على صحة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيها اجعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى سالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وكان اذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وورما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احد يراجعه فيما كان من امر الدين وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كافي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبدية على المصالح العاجلة وذلك يحتل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة مقطوعة بها عند عامة المسلمين ومن اهل الهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الرواض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوعة فحجة قول الامام عندهم دون الاجماع وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة فامعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة شنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجود احدهما ان وقعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم لا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالغرب ولا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث ثبتت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفتن والقرايح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوته من اساليب العبور فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المتناوون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود واكل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد اما ان يعقد عن نص او امالا اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان يعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم واذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعقد عن امارته لانهم مع كثرتهم واختلافهم لا يتفقون على رأى واحد مقلدون على انه ان انعقد عن امارته يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا والثالث وهو المعتقد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتل انخدأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من لم يجعل
الاجماع حجة قاطعة لان كل
واحد منهم اعتمد ما لا يوجب
العلم لكن هذا خلاف
الكتاب والسنة والدليل
المتفق

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع ذلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كتقول كل واحد منهم قوله لكن هذا اي ما ذكره الخائف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل توجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة اما الكتاب بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم وجد التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه تولا وعلا واولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استحياب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يتيقن فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يتيقن ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطا بها الاشتراط اللفظي فهو نوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجموعا فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بالشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا اذ قد ثبت ان المشاققة بانفراده سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفراده سببا لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً ايضا اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للاثم فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس كذلك والايك ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الاية بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقط اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يقع احدا صلابا بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فيسقط

ما الكتاب فان الله
تعالى قال ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين قوله ما تولى
فاوجب هذا ان يكون
سبيل المؤمنين حقا يتيقن

الاستدلال قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع السيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بخلاف قوله وبؤيده قرأنا عبد الله وبسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك اثبتت الوساطة التي ذكرها الخصم وزعم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين ثبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السيل متروك الظاهر فان حقيقة الطريق الذي يحصل فيه الشيء وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لاسيماهم في كل شيء حتى الاكل والشرب * وبؤيده ان الآية نزلت في طعمة بن ابيرق فانه سرق درعا والتحق بالشركيين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اى يخالفه * من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نوله ما تولى تركه وما تولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه وما اخار نفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصه جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفسير واذا حل السيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع قلنا * الاصل اجراء الكلام على عمومه واطلاقه والسيل يطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا الاختصاص بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم تقتضى النص بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين * الا ترى انه لو قيل لاحد اتباع سبيل العلماء يقتضى ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السيل على ذلك لزم التكرار ولا يمتنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب * وذكر بعض الأصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة عقلية لا يكفر ولا يفسق بخالفها كما هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي لا من يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق بخالفها لان التمسك بالاحتمال الثاني في مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قاطعا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع المقلبين من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضى ابي زيد وعامة المتأخرين * يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتجها اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدر في قطعية النصوص حتى وجب تفضيلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال منشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره ان يجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه اظهره وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى اننا علم الشيء جائز الوقوع قطعاً ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ما جعمون دما وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فيما علمنا بهيها فانه لا يعنى لهذه الالفاظ الاطوارها فكذلك امننا عن الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية (قوله) وقال تعالى كنتم خيرة امة * كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى وكان الله غفورا رحيم * ومنه قوله عز وجل كنتم خيرة امة كانه قيل وجدتم وخالقتم خيرة امة * وقيل كنتم في علم الله خيرة امة * وقيل كنتم في الامم قبلكم مذكورين بانكم خيرة امة موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام متأنف بين به كونهم خيرة امة كما يقال زيد كريم يعلم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيرتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا م التعريف في اسم الجنس يقتضى الاستغراق فدل على انهم امرؤا بكل معروف ومنه وان كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا لكانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيرتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فدل على الهامة في الخيرية وذلك يوجب حقيقة ما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص * وعبرة التتويع ان كلمة خير بمعنى افعال فدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والتمسك به في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعال على انهم يصيرون لاحالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضى انصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلالة واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحتمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا * قلنا * ليس المخاطب بقوله

وقال كنتم خيرة امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقيقة فيما اجمعوا

كنتم خیرامة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خیرامة
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خیرا من
صاحبه وهو مستحيل فكان الخطاب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لمسكره
انتم خير عسكر في الدنيا فتقومون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى
ان نوء من لئك واذ قلتم نفسا فادارأثم فيها وكقول الرجل بنوه اثم حملا واهل الكوفة
نفهاء اي فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوفون بها وقوله وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا اي ومثل ذلك جعل العجيب وهو جعل الكعبة قبله جعلناكم
اي صيرناكم امة وسطا اي خيارا وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاطراف محمية وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها
اقرب من بعض والتسلك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا
والوسط هو العدل الذي يرتضى بقوله قال تعالى قل ادعيتهم اي اعدلهم وارضا هم قولا
وقال الشاعر هم وسط يرضى الامم بحكمهم اذا نزلت احدى اليسالى بمعظم
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا
وكذبا والكاذب البطل يستحق الذم فلا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اي كونهم
وسطا يضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل قال القاضي الامام الوسط في اللغة من
يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء في اصلية الحق عند الله تعالى لان الخطأ في الاصل مردود
ومنهى عنه الا ان الخطي ربما يندر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبة الحق بطريقه لان
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم
عدولا في كل شيء لان الوصف في جانب الثبوت يتحقق في صورة واحدة فان قولنا زيد
عالم يقتضي كونه عالما بشيء ولا يقتضي كونه عالما بكل الاشياء ولئن سلمنا انه يقتضي كونهم
عدولا في كل شيء فذلك لا يقتضي كونهم محققين في الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو
من الصغائر لامن الكبائر فلا يقدح في العدالة قلنا انه تعالى عالم بالطاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احدهما ولا الخبر عند يكون عدلا حقيقة كالمزكي اذا خبر بعدالة شاهد
يقتضي ان يكون عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعداتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل
شيء وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقض العدالة
المطلقة الحقيقة بخلاف شهود الحاكم حيث ثبت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على
الناس والوسط العدل
وذلك يضاد الجور
والشهادة على الناس
تقتضي الامانة والحقيقة
اذا كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم
اكتفى بالظاهر والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق
حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند
الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا
وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا
على الحق حيث وصفهم بما وصفهم فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان
الانبياء باغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم
في الآخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر
حال الاداء لا حال العمل قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا ما ذكر المشهود به
وترك ذكر الممول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويتبع فيكون الآية متناولة شهادة
الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام
الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا
لقال سبحانه لكم امة وسطا كيف وجب الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة
محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة يلزم ان يكون صوابا وحقا
لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله
عز اسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء ثم يلزم
منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين
بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه
من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى
وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا
باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي
ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك
القول قلنا لا وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك
فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل
كل عصر على ما مر به واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان
في انبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
ووجه التسلك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في
كل الامور اذا لو كان المراد هو الصادق في البعض لم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان
كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتأبئة في بعض
الامور لانه غير متين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني بامل لان التكليف بالكون مهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لانعرف واحد انقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون مهم ثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة **وقوله** وقال النبي عليه السلام لا يجتمع ائمتي على الضلالة هذا من الحجج المتعانة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تفاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بمصحة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان انقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع ائمتي على الخطأ **مارآه** المليون حسنا فهو عند الله حسن **لا يجتمع ائمتي** على الضلالة او على ضلالة **سالت** ربي ان لا يجتمع ائمتي على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ **يدالله** على الجماعة **لم يكن الله** ليجمع ائمتي على ضلالة وروى ولا على خطأ **عليكم بالسواد** الادختم **يدالله** على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ **من خرج** من الجماعة قيد شهر فقد خلع ريفه الاسلام عن عتقه **من خرج** من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية **لا يزال** طائفة من ائمتي على الحق حتى يخرج الدجال **لا يزال** طائفة من ائمتي على الحق حتى ياتي امر الله **ثالث** لا يفل ما بين قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم **من سره** بمجوحه الجنة فليزيم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد **ان يزال** طائفة من ائمتي على الحق لا يضرهم من نوافهم اي عاداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله سنفرق ائمتي وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدعها احد من اهل النقل من ماف الامة وخلتها من موافق الامة ومخالفتها ولم تزل الامة تتجج بها في اصول الدين وفروعه **ثم** الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يحد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر احادها تعظيم شأن هذه الامة والاخبار بصحتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة دلي وجود حاتم وخطابة حجاج بن احاد وقابع نقلت عنهم **وثانيهما** حصول العلم بالاستدلال وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبر الى زمان المخالف والعادة قاضية بامالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الايمان واختلاف مذاهبهم ومهمهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

(في اثبات)

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المعموم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت احد على فساد او بطلاله واظهار التكليف **واعترض** عليه من وجوه **احدها** انه ربما خالف واحد ولم يقل **واجيب** بانه مما يحمله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجنتين وحد الشرب وغيرهما فكيف ادرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف خلاف اكابر الصحابة والتابعين **والثاني** ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتهم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع **واجيب** باننا استدلتنا على الاجماع بالتواتر على صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فملنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع **والعادة** اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامة وغير ذلك **والثالث** لعلمهم انبتوا الاجماع بغيرها **واجيب** بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها **الرابع** لو كانت المصلحة الصفة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب **واجيب** بان عدم الترفيع يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية ذات ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به **الخامس** جلهم الضلال في قوله عليه السلام لا يجتمع ائمتي على ضلالة على الكفر والبديهة **وقوله** على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر **ودفع** بان اللفظ لا ينبغي عند يؤكده قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما عصمة عن الكفر فقد اتفق بها في حق علي وابن مسعود وابي هريرة على مذهب النظام لاهم ماتوا على الحق وكمن من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصة للامة فدل على انه اراد مالا تعصم عنه الاحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة منزلة النبي في العصمة عن الخطأ في الدين **واشار** الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي الضلالة بحالة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان كانت الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الآي والشرايع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع والاصل في الكلام العام اجراؤه على عموم فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل **السادس** جلهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر ودليل العقل دون ما يمكن بالاجتهاد والقياس **واجيب** بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع ائمتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرايع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابائكم ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فر عمر لمصلي بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة يتعاطاها الخير ان فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فإذا لم يكن قارى
لم ثبت تخصيص بالتحكم ثم هذه الاخبار إنما وردت ليجاب متابعة الأمة وإثبات عليها
والزجر عن المخالفة فأولم يكن الخطأ محمولا على جميع أنواعه بل على بعض غير معلوم
لا متع الحساب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الأمة بما ظهر منه
عليه السلام قصد تعظيمها إشاركة آحاد الناس إياهم في العصمة عن بعض أنواع الخطأ إذ ما من
شخص يخطئ في كل شيء بل كان إنسان يعصم عن الخطأ في بعض الأشياء وهذا خرج الجواب
إيضاح قولهم الأمة عبارة عن كل من آمن بالله إلى يوم القيامة وأهل كل عصر ليس كل الأمة
فلا يتبع الخطأ والضلال عليهم لأن المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة
الجماعة وإثبات على متابعتهم لا يتصور حمل الأمة على كل من آمن بالله إلى يوم القيامة إذ لا زجر
ولا حبث فيها قوله وأما المقول فكذا ونقريه ما ذكر في الميران أنه ثبت بالدليل
العقلي القطعي أن نبينا عليه السلام خاتم الأنبياء وشرعته دائمة إلى قيام الساعة فحق وقت
حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجتمعت الأمة على حكمها ولم يكن
إجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في حكمها وخرج الحق
عن أقوالهم فقد انقضت شريعتهم في بعض الأشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي إلى
الخلاف في أخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية لدوام الشريعة
بوجوده حتى لا يؤدي إلى الحال ولا يقال إن الإجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر
الواحد فلا يؤدي إلى انقطاع الشريعة لا نقول إنما يعمل بالقياس وخبر الواحد على
اعتبار أصالة الحق ظاهر أو على الجملة لا يخرج الحق عن أقوال أهل الاجتهاد فحق جوزتم
خروج الحق عن أقوال أهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل
بما هو باطل وتبين أن ما توأبه لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون خلافا لشريعته
فيقطع شريعته في حق ذلك الحكم أبداً فإن قيل لأنهم لم يلزم منه انقطاع الشريعة
لأن الحكم الذي اجمعوا عليه أن كان ثابتاً في الشرع بل الإجماع من مثل وجوب الصلوات
الخمسة يبقى بقاء ذلك النص ولا أثر للإجماع في إثباته وإن لم يكن ثابتاً لم يكن النص الموجب
لبقاء الشريعة مثلاً لأنه لا بد أن يتناول الأحكام الموجودة في الشريعة وقت ورودها لا ما
يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها على أننا ان سلنا أنه دخل تحت هذا النص
لا يلزم من انقطاعه انقطاع أصل الشريعة لبقاء هذه الأحكام كما لا يلزم من عدمه قبل
الإجماع عدم الشريعة قلنا جميع الأحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها
يتناولها النصوص وبعضها يجانبها الخفية إلا أن البعض كان خفياً يظهر بالاجتهاد لا أنه
ثبت بالاجتهاد فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت له وإذا كان كذلك كان الجميع داخلاً
تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص وقولهم لا يلزم
من انتفاء البعض انتفاء أصل الشريعة فأمس لأن الشريعة اسم لجميع ما أتى به النبي صلى الله

(عليه)

عليه وسلم والكل ينتفي بانتفاء بعضه الأثرى أن الشرائع الماضية نسخت بهذه الشريعة
بالإتفاق وليس ذلك إلا نسخ بعض أحكامها فكان القول بأنه يؤدي إلى انقطاع بعض أحكام
الشريعة بإطلاقه فكان الإجماع حجة قاطعة ضرورية قوله وإنما المراد بالأمة من لم يتسكك بالهوى
والبدعة اجترار عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والجماع لأنهم من الأمة يقال المراد من الأمة
من لم يتسكك بالهوى والبدعة لأن مطلق الأمة يتناول أمة المتابعة دون أمة البدعة وأهل الأهواء الذين
منكروا الإجماع منهم من أمة الدعوة كالكفار دون أمة المتابعة وهذا حكم أي أصابة
الحق بيقين حكم متعلق بإجماعهم فيجوز أن لا يثبت حالة الانفراد وذلك جائز أي يجوز
أن يكون الدليل غير موجب لليقين فإذا انضم إليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم
الجمعي فيه فيكون غير لازم فإذا انضم إليه قضاء القاضي يصير لازماً بحيث لا يرد عليه نقض وذلك
أي قضاء القاضي إنما جعل فوق دليل الاجتهاد لأجل صيانة القضاء الذي هو من أسباب
الدين من البطلان فلان ثبت الإجماع حجة لأجل صيانة أصل الدين كان أولى وهذا خلافاً
لشرائع المتقدمين فإن نسخها لما كان جائزاً لم يقع مفاجأة فيها إلى عصمة الأمة عن الخطأ فاما
شريعنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فصمت عنها عن الخطأ ليعني
الشرع بإجماع الأمة محفوفاً ثم أجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع
أن يحدث بإجماع الأفراد ما لا يقوم به الأفراد فإن الأفراد لا يقدر على حمل خشة ثقيلة
وإذا اجتمعوا قدروا عليه والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة وإذا اجتمعت القهات تصير
مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا لعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له
والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون مجزئة وإذا اجتمعت الآيات صارت
مجزئة قال أبو الحسين البصري في جوابهم المستحيل أن يقال كل واحدة من الأمة يجوز أن
يكون مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول كذلك
وإنما نقول كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع كافة الأمة
لم يكن قوله خطأ وليس بمتنع أن يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا أن يقال كل واحد
من الناس يجوز أن يكون أسود في الموضع الفلاني فإذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا سوداً
بل بضياء وقد مررت الإشارة إلى الجواب من بقية كلامهم في أول باب الإجماع (قوله)
فيكفر جاحده في الأصل أي يحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع فإن قال ليس الإجماع بحجة
أما من أنكر تحقق الإجماع في حكمه بأن قال لم يثبت فيه إجماع أو أنكر الإجماع الذي اختلف
فيه فلا وأعلم أن العلماء بعد ما اتفقوا على أن إنكار حكم الإجماع الثاني كالإجماع السكوتي
والمقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا في إنكار حكم الإجماع القطعي كإجماع
الصحابة مثلاً فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على أن الإجماع عنده حجة شتى
فإنكار حكمه لا يوجب الكفر كأنكار الحكم الثابت بخبر الواحد أو القياس وذكر هذا
القاتل في تصنيفه له والمجب أن التقهات أثبتوا الإجماع بمهمات الآيات والأخبار واجمعوا
على أن المنكر لما يدل عليه هذه المهمات لا يكفر إذا كان الإنكار لتأويل ثم يقولون الحكم

وأما المقول فلان رسولنا
عليه السلام خاتم النبيين
وشرعته باقية إلى آخر الدهر
وإنما ثابتة على الحق إلى
أن تقوم الساعة قال النبي
عليه السلام لا تزال طائفة
من أمي على الحق ظاهرين
حتى تقوم الساعة وقال
حتى تقابل آخر عصاة
من أمي الدجال

وإنما المراد بالأمة من لا يتسكك
بالهوى والبدعة ولوجاز
الخطأ على جماعتهم وقد انقطع
الوحي بطل وعدالتيات
على الحق فوجب القول
بأن إجماعهم صواب بيقين
كرامة من الله تعالى صيانة
لهذا الدين وهذا حكم
متعلق بإجماعهم صيانة
لدين وذلك جائز مثل
القاضي يقضي في المجتهد
برأيه فيصير لازماً لا يرد
عليه نقض وذلك فوق
دليل الاجتهاد صيانة
للنص الذي هو من أسباب
الدين ولا ينكر في المحسوس
والمشروع أن يحدث
بإجماع الأفراد ما لا يقوم
به الأفراد والله أعلم نصار
الإجماع كآية من الكتاب
أو حديث متواتر في وجوب
العمل والعلم به فيكفر
جاحده في الأصل قال
الشيخ الإمام ثم هذا على
مراتب فإجماع الصحابة
مثل الآية والخبر المتواتر
وإجماع من بعدهم بمنزلة
اشتهور من الحديث
وإذا سار الإجماع مجتهداً
في السلف كان كالصحيح
من الآحاد

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه بما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكروه لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالولوى قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكروه ولكن يحكم بضلالة وخلفاء لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متاويل حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتاويل مانع من الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يفتلوا عنه * ثم قوله فيكفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارته الى القول الاخير اى بكفر جاحد الاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثاني اى بكفر جاحد الاجماع المعتقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصعابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لاشتهارهم على اهل المدينة وعرة الرسول * ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحیح من الاتحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ اليقين بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الاتحاد فسيأتي بيانه * قوله * والنسخ في ذلك اى في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالنسخي جاز نسخ الظني بالظني جاز نسخ الظني جازا فلو اجتمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثاني تاما للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح تاسعا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح بمثاله * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول شهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء * لانا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير متقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه * وهذا مختار الشيخ فاما بجمهور الاصوليين

قد انكروا جواز كون الاجماع تاما ونسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم النسخ والله اعلم

باب بيان سببه

اى سبب الاجماع * وهو نوعان * الداعي اى السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اى السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اى الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اى النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطة كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا يعتقد اجماع الاعن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والاهم يمنع عادة من الاتساق على شيء الاعن سبب بوجبه * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا قد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا يجمعون على الخطأ وذلك قاذح في الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعن دليل بان يوقتهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشيد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بمنع بل هو من الجازات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم يعتقد الاعن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة قائمة * وبان الاجماع لاعن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اى التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك قائم لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا من وحي شاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الاعن دليل * ولان الاجماع لا يصدر الاعن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزا فاقبل بناء على حديث سمعوه او معنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم فاما الحكم جزا فاقبل او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والاحاد * وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع قائمة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لانه قول به اذا اختلف في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهى سقوط البعث عن ذلك الدليل وكيفية دلالاته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجازية قبله بالاتفاق * واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيها ما وقع الاعن دليل الا انه لم ينقل اليه استفتاء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ثانيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهري واتباعه والشعبة ومحمد بن جرير والقاسمي من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الادليلا قطعيا ولا يعتقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

باب بيان سببه

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لا بد من جامع آخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليل بل من قبل عينه كرامة لامة وادامة للحجة وصيانة وتقرير الهم على المحجة

والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم بالاجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوى في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ والله اعلم بالصواب

انعلم قطعاً فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعاً اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل
 كذا ذكر الاختلاف في الميراث واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
 المذكور في عامة الكتب انهم اتفقوا في انعقاد الاجماع من خبر الواحد واختلفوا في انعقاده
 عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على فهم متفاوت وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم
 على شيء الا لجامع جمعهم عليه وكلام من التزموا طاعته واتقادوا حكمه يصلح جامعا فاما
 الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا * ولان الاجماع بمنعقد على جواز
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لمخالفة الجائزة بالاتفاق * ولان
 الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نقاة القياس فذلك
 يمنع من انعقاد الاجماع مستند الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس
 امر لا يستحيل العقل كانهما من غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصل
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعا او ظاهريا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
 لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الفسل مستندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء
 الخناتين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مستندا الى ما روى ابن عمر رضي الله
 عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم من اتع طعاما فلا يبيع حتى يتوفيه ومثل اجماعهم على
 امانة ابي بكر رضي الله عنه مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامانة في الصلوة حتى قال
 بعضهم رضي رسول الله لدينا ان لا نرضاه لدينا * واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحديث القذف حيث قال عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه
 هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى انزعي
 فاري ان يقام عليه حد المقتربين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع
 لا يستعمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
 * دليله اي مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق
 المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعا او غير قطعي
 (وقوله) واوجبهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لقوا يوجبهم بظاهره ان الاجماع
 عند الشيخ لا يعتمد على دليل قطعي كاذبه اليه البعض على مانع عليه في الميراث لان الجامع
 لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع يصحانه يثبتان بذلك الدليل
 فلم يبق للاجماع تأثير في اثبات شيء فيكون لغوا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظاهريا لان اصل
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
 شني تأييد ياتيه من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجه
 * ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا
 الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جبهتهم وقدينا فساد والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب
 يوجب علم اليقين لصار الاجماع
 لقوا ثبت ان ما قاله هذا الناس
 حشون من الكلام واما السبب
 الناقل اليه فمثل نقل السنة
 فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع
 لا شبهة فيه وقد ثبت بطريق
 فيه شبهة فكذلك اذا انتقل
 اليها اجماع السلف باجماع
 كل عصر على نقله كان
 في معنى نقل الحديث
 للتواتر

انما ثبت فيما اذا كان دليلا ظاهريا دون ما كان دليلا قطعيا فلا يعتمد فيما لا حاجة فيه لان الشرح
 لا يورد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن أي دليل
 كان شني او ما عني لانه لا يعتمد عن مستند ظني نعم مستند قضيي اولى ان يعتمد لانه ادعى الى
 الاتفاق الذي هو كونه بعد ما انعقد كان مؤكدا لموجه بمنزلة ما لو وجد في حكم نصان
 قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله واوجبهم دليل
 موجب علم اليقين او شرط ان يكون الجامع دليلا قطعيا بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا
 لعدم فائده امر لا يتصور في ضرورة اذا ثبت كيد ليس بقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط
 ذلك لانه فيد انقطع ان صدر عن ظني والنا كيدان صدر عن قطعي * قال شمس الائمة رحمه الله
 فمن يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه لم يجمع الاجماع لقوا وانما ثبت العلم
 بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء * وتوابعهم الاجماع منعقد على جواز
 مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقهم مجتهد واعصره اما اذا وافقهم فلا * وتوابعهم وجود نقاة
 القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث
 فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل هو وقوع الخلاف فيه وهو لم يزل شمس
 الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اشتهر الخلاف ببعض
 اهل الكلام من لا يصرونه في النقد وبعض المتأخرين من لا يعلم بحقيقة الاحكام واوائل لا يعتمد
 لانهم ولا يونس بوقوعهم * ونما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا
 على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا
 على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب والاجماع انعقاد الاجماع فيكون منعقدا
 عليه * ويبنى عليه ان الاجماع المعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند
 الفريق الاول اذا علم ابرم اجمعا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل
 على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقا مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته
 وعدم صحته من ذلك الطريق * قوله * واذا انتقل الى الاجماع اليها بالافراد اي ينقل الاحاد
 وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كيقول السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ فكان
 بالما وليس بصحيح * واختلف في الاجماع المقول بانه ان الاحاد بعد ما اتفقوا ان لا يوجب العلم انه
 هل يوجب العمل ام لا فذهب ما يكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية
 كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة لعمل
 مقدمة على القياس فكذلك الاجماع المقول بالاحاد * وذكر الصنم الراجمة الى السنة في قوله وهو
 يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فانه اذا اجماع او انتقال
 الاجماع * مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم
 الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع بحكمه وعلى
 الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع * والجواب

او اذا انتقل اليها بالافراد
 مثل قول عبيدة السلماني
 ما اجمع اصحاب النبي عليه
 السلام على شيء كاجتماعهم
 على مخالفة الاربع قبل
 الظهور وعلى اسفار الصبح
 وعلى تحريم نكاح الاخت
 في عدة الاخت وسئل
 عبيد الله بن مسعود عن
 يكبر الحيازة فقال كل ذلك
 قد كان الا اني رايت اصحاب
 محمد جلي الله عليه وسلم
 يكبرون اربعة وكا يروى
 في توكيد ائمة بالحاوة
 وكان هذا كقول السنة
 بالاحاد وهو يقين باباه
 لكنهم انتقل اليها بالاحاد
 اوجب العمل دون علم اليقين
 وكان مقدما على القياس
 فهذا مثله ومن الفقهاء
 من اني النقل بالاحاد في حد
 الباب وهو قول لا وجه له
 ومن انكر الاجماع فقد
 ابطال دينه كله لان مدار
 اصول الدين كلها مرجعها
 الى اجماع المسلمين وصلى الله
 على نبيه محمد وآله اجمعين

انما ثبت بقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا لعدم امتنع ثبوته بدليل يثبت به اجماعا ضيقا موجبا
للمل وثبوت مثله بقل الواحد غير متنع كغير الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل
بغير الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا
اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
لقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل
به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد لدليل القضي موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة
بين ناطقه والرسول فقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لا يتخالف بينه وبين ناطقه واسطة
اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتمال
مخالفة المقتضى به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخال في نقله
واسطة او ساءل اعدم القائل بالنقل قوله مثل قول عبدة عبدة السباني بفتح العين
وكسر الباء واتح الذين وسكون اللام هو ابو سلم عبدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب
الى سلمان بن مزار واصحاب الحديث يقولون اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود
رضي الله عنهم امل قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بستين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير
رضي الله عنهم وزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة
اثنين او ثلاث وسبعين من الهجرة ومثل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني مثل عند ان
تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان الى آخره
ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اي انكر كونه حجة
قد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات
والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على تقاها
فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع
بل بالقل انتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل اليها ما كان ثابتا
والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته
وذلك لا يمنع من ثبوته بدليل آخر والله اعلم واذا قدر غنا بتوفيق الله وانعاند وتأيد
واكرامه عن بيان الاصول الثلاثة وتعيين معانيها وتأسيس قواعدها وتهديت مبادئها
وتوضيح مسائلها المشككة وتنقيح دلائلها المعضلة فلنشرع في شرح الاصل الرابع
الذي هو ميراث عقول اولي النهي وميدان الفحول ذوى الحجى به تعرف قدر الحداثة
والفطنة وسبر غور الفقاها والزناة وفيه بحار العقول والانعام وبه رط الاخلاق
والاوهام كاشفين القاب عن غرائب غر الله وحقايقه رافعين الحجاب عن اسرار لطايفه
ودقايقه خادمين لله تعالى على انضاله ومصلين على سيدنا محمد وآله

باب القياس

(قوله لان الكلام لا يصح الابعاد اثبات الشيء لا يمكن الابعاد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مملا وصار كالخان الطيور ولا يوجد اي على وجه
يعتبر الاعداد لانه لا شرط للشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الابعاد تحصيل الشهادة والكاح لا يصح الا
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن ولا يقوم البركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته ولم يشرع بالحكمة
اذ الشيء انما يخرج من حد السقف والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة ثم
لا يبقى الا الدفع اي طريق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفة مؤخره عن معرفة
الجميع قوله لقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته اي له معنى لغوي يدل بظاهر صيغته
عليه بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل صيغته عليه باعتبار معانيها
لا بظاهرها ومثاله اي مثال القياس على التفصيل الذي قلنا الضرب فانه تفسيره هو المراد
بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حي ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلاء في تناول العض
والخق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضرب فلانا بظاهره وصورته كما يؤول
التأنيف الضرب والشم بعمناه وهو الايلاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعي يفهم من معناه حتى يحرم عاينه
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التي تنم عن السعي قوله اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قست الارض بالنقصة اذا قدرتها بها ويقال قس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار
ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة
استعمل بمعنى المساواة ايضا فقل قس النعل بالنعل اي احدهما اي سواها بصاحبتهما ومنه
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه ومنه قول الشاعر
شعر خف يا كريم على عرض يدته مقال كل سفيه لا يقاس لكا واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اي التقديران يلحق الشيء بغيره فيجوز مثله ونظيره وكان غرضه من
هذا الكلام ان التقدير في الماتى والاحكام بالحق الشيء بغيره ليعمل الشيء المحقق نظير المحقق
به في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته واسم النعل مؤنث سمى الا ان الشيخ ذكر
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان في الشرع جعلت
كلمة على قبل قس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات
ابتداء قوله وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على
اصله ويسعى في ان يجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما كالخق في
مناظرة الشاعري يسعى في الخلق النصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى في الخاتمة بالق
القليل وهو اي هذا القياس الذي اطلق على المناظرة مصدر قاسته قياسا لا مصدر
قاس يقاس وقد يسمى هذا القياس اي القياس الشرعي الذي يجري في المناظرة نظرا
بطريق الخلق اسم السبب على السبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو المراد
بظاهر صيغته ومعنى هو
المراد بدلالة صيغته ومثاله
الضرب هو اسم لفعل
يعرف بظاهره ولقى
يعقل بدلالته على ما قلنا
اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس النعل
بالنعل اي احدهما وقد يره به
وذلك ان يلحق الشيء
بغيره فيجعل مثله ونظيره
وقد يسمى ما يجري بين
اثنين من المناظرة قياسا
وهو مأخوذ من قاسته
قياسا وقد يسمى هذا
القياس نظرا لاجازاته من
طريق النظر يدرك وقد
يسمى اجتهادا لان ذلك
طريقه نسبي به مجاز

احترازا عن القياس المغوى او العقلي وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بما رتبى اطلاق
اسم السبب على المسبب ايضا لان اجتهاد القياس اى بدله بمجوده يحصل هذا التصديق
وذكر فى القوانين انه اختلاف فى الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد
وتنجد الى الشافعى رحمه الله وقال اشار الى كذب الرسالة واما الذى عليه جمهور
الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعلم من القياس لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته
وامر الاجتهاد يقتصر الى اقياسه وحده هو ذلك المجهود فى كتاب الحق بقبول غيره
وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع
قل واما هذا دخل فى باب الاجتهاد فدخل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال
ذلك وليس شئ من هذا بقبول قوله واما المعنى الثالث بدلالة صيغته فهو انه مدرك
فى احكام الشريعة وذلك لان معناه المغوى لما كان جعل الشئ مثلا لآخر وما لولا انه لم يزم ان
يعرف به حكم الشريعة لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا لمخصوص عليه فى المعنى الذى ترتب
الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لاحتمال مكان مدركه من مذكر احكام الشريعة اى موضع ذكره
والمدرك هو العلم وفى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لا انه ثابت له
كالمدخل بوقف به على وجود الشئ لان يثبت وجودها به وفصل من مفادله اى
موضع فصل قد يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بينها بين الجمع
او يفصل بين الحلال والحرام والباواز والفساد كما يفصل بين اربعة الشريعة ولم يذكر
الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلاف عبارات الاصوليين فى ذلك فقل هو رد الحكم
المسبوت عنه الى المضبوط به وهو قائم لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى
ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه وقيل هو تعدي حكم الاصل
بعمده الى فرع هو نظيره وهو قسدا ايضا لعدم اشتغاله على قياس المدعوم على المدعوم من
الاصل والفرع امران وجوديان اذا اضملا اسم لما يبنى عليه غيره والفرع اسم لما يبنى على
ظهيره والمدعوم ليس شئ ولان حكم الاصل وعلمه من اوصافه والانتقال على الاوصاف
لا يجوز بل التثبت مثل حكم الاصل مثل عاتده فى الفرع والمقول عن الشيخ اى منصور
رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين مثل علمه فى الاخر واختار لفظة الابانة دون
الاثبات لان اقياس مظهر وليس يثبت بل التثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومنه العلة
احترازا عن لزوم القول بانفسال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظة المثل لم يزم ذلك وذكر لفظ
المذكورين ليشتمل انقياس بين الموجودين وبين المدعومين كقياس عديم العقل بسبب اثباته
على عديم العقل بسبب الصفر فى سقوط الخشايب عند البلوغ عن فهم الخطاب لو اذا الواجب
وتحتمل التامنى الباتلاقى والفزالى وغاية اصحاب الشافعى انه جعل معلوم على معلوم
فى اثبات حكم لهما او تنقيده عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او وصفه او تنقيدهما
عنهما قل الفزالى واما قيل جعل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المدعومين

واما المعنى الثالث بدلالة صيغته
افرو انه مدرك فى احكام
الشريعة ومفصل من مفادله

واو قيل حل شئ على شئ لتساؤل الموجود دون المدعوم اذ المدعوم ليس شئ
وكذا او قيل حل فرع على اصل لان هذا الفهم لا يبنى عن المدعوم وان كان لا بعد اطلاقه
عليه تاويل ما والحكم قد يكون اثباتا وتنبيا وهذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد
منهما قد يكون تنبيا واثباتا والاعتراضات الواردة دلى هذا المجمع اجوبتها مذكورة فى كتبهم
قلت فلنطابق فيها قوله وهذه جملة اى ما ذكرنا انه مدرك فى احكام الشريعة ومفصل
امر مهم لا يغفل الا باليسطة وبعبارة شمس الائمة وانما يبين هذا اى كونه مدركا بيسطة
الكلام وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما
نطق به النصوص بطريق وضعه يعنى القياس على مثال العمل بالبيئات فى خصوصيات
العباد وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه فعمل الاصول وهى النصوص
شهودا قلنا شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود فى حقوق العباد ومعنى
النصوص هو شهادتنا اى معانها الذى تعلق الحكم به لالمعنى المغوى وفسر بقوله وهو
علة الجامعة دفعا لنزول المعنى المغوى ولا بد من صلاحية الاصول اى لشهادة وهو اى
الصلاحية على تاويل الصلاح كونه اى الاصول صالحة لتعليل بان لا يكون النص الذى
هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سبقت بيانه ولا بد من
صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم دليلا اى موافقا لتعليل
السلف غير خارج عن فهمهم كالايد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول
اشهد حتى لو قال اعلم او اتقن او احلف لا يكون شهادة وعدائه اى عدالة لفظ الشهادة
وهى كونه صدقا واستقامته اى مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون
موافقا للمعنى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا
لعدم المطابقة فكذلك هذه الشهادة اى نقل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدد
فكم لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها هنا ايضا فصلاحيه هذه الشهادة
بالملازمة كما قلنا وعدالتها بالتأثير واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب وخاوها من فساد
الوضع ونحوه ولا بد من مقضى عليه وهو القاب بالمقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان
المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب
العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب المقد ضرورة
وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره قلل قضا عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له
ولا بد من حكم هو معنى القاضى وهو القلب يحكم بعد فهمه تأثير وصف فى حكم بثبوت ذلك
الحكم بناء عليه كالتقاضى فى الخصومات يعنى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود بناء على
الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد
وبينهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار
مقضا عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالتقاضى اذا قضى

وهذه جملة لا تغفل الا
باليسطة والبيان وبيان
ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل
بالقياس بطريق وضعه
على مثال العمل بالبيئات
شجمل الاصول شهودا يعنى
شهود الله ومعنى النصوص
هو شهادتها وهو العلة
الجامعة بين الفرع والاصل
ولا بد من صلاحية الاصول
وهو كونها صالحة لتعليل
كصلاحية الشهود بالحرية
والعقل والبلوغ ولا بد
من صلاح الشهادة
كصلاح شهادة الشاهد
بلفظة الشهادة خاصة
وعدائه واستقامته للحكم
المطابق فكذلك هذه
الشهادة ولا بد من طالب
للحكم على مثال المدعى
وهو القاضى ولا بد من
مطلوب وهو الحكم الشرعى
ولا بد من مقضى عليه وهو
القلب بالعقد ضرورة
والبدن بالعمل اصلا او
الحكم فى مجلس النظر
والحاجة ولا بد من حكم
هو معنى القاضى وهو
القلب

بثبوت الملك للدعي بعد ظهور الجثة صار المدعي عليه مقضيا عليه قصدا وصار هو بنفسه مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للدعي وكالوقضي بثبوت الرضائية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا وقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اي القياس بشرائطه بقي للشهود عليه ولاية الدفع كافي سائر الشهادات لان تمام الاثام يتبين بالهجر عن الدفع * وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله مثلا لهذه الجثة فقال انخرج من غير السيلين ناقض للطهارة * والشاهد قوله تعالى اوجاء احدكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفي التهمة والخروج على الانتقاض * وغدالة الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع التهمة اذا تعدت عن الخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القياس * والمطلوب انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد هذه الجثة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع عنه وهو ان النبي عليه السلام قال فليتوضأوا حتى يذهبوا عنه * قوله * هذا اي ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اي جميعهم * لتعدية احكامها الى ما لانص فيه اي لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات * وقيل في حده هو رد غالب الشاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة روى طائفة من اهل الحديث والامامية من الروافض والخائلة المشبهة والخوارج الا التجدات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الخائلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجود تناقض في الكتاب * واما الشرع فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجهور الفقهاء والمتكلمين هو جواز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى التجدات منهم وابراهيم النظام وجعاعة من معتزلة بغداد ورود التعدية به بمنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم وغيره * وقال داود بن علي الاصمعياني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والتهرياني انه ليس بمنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدكم بالقياس فبما غلب على ظنوكم ان الحكم تعلق به في صورة وانها متحققة في صورة اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق القائلون بورود التعدية سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبد به قلعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال هو نكثي ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

(التعميد)

التعميد بالانيسة الشرعية لان النصوص لا تنفي جميع الاحكام انتابها وعدم تنامي الاحكام فنقض العقل بوجوب التعدد بالقياس تحررا عن خاو الوقائع من الاحكام الشرعية * والى وجوب التعدد بالعقل ذهب الثقال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه * ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعدد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اي من دليل العقل * والقول الثاني اشارة الى قول من اثبت القياس العقلي وفي القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والنظام ومتابعيه فان القول الثابت يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن بمنع عقلا لانه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجمه عليه لم يكن ممنوعا بل يكون باطلا بالاستصحاب * ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بانتفاء التعدد بالقياس عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناع عقلا اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصل في ما يرد العقل وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذي كان ثابتا يقين فلا يجوز العمل بالقياس الذي هو مخفي على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه * قوله * واحتج من ابطال القياس الى آخره تمسك بقا القياس بايات من الكتاب * مثل قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم بما يكف اليه حاجة وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ذكر الرطب واليابس لتعميم كمال ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره وتزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء في هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نص او اشارة او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههنا فالاقتضاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوصي الى محرما على طاعم يطعمه الآية فقد امره بالاحتجاج بعدم زول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحكام من رطب ويايس وجودا في الكتاب كاقبل (ش) جميع العلم في القرآن لكن * فناصر عنه افهام الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيا حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا واضلوا وفي رواية ابي هريرة رضي الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا والبايع جمع بمعنى مسبية واراحب الجوارى اي اتخذوا الجوارى سريات فولد لهم اولاد ليسوا بنبياء اذ الجارية من قبل الالهات تصدر عنهم الله ما ينفي الى الضلال والاضلال وهو القياس ومثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بآرائه فاذا نهوا ذلك ضلوا او مثل ما روى عوف بن مالك الاشجعي رضي

والثابت ذلك بقي المشهود عليه ولاية الدفع كافي سائر الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس يراى على اصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لانص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حاجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصمعياني وغيره والخلاف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل قليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا الى لا مكان العمل باستصحاب الحال

واحتج من اجل القياس بالكتاب والسنة والمقول اما الكتاب فقول الله تعالى وتزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبي عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيا حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا

الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من عرفني على بضعة وسبعين فرقة اختارها على امتي قوم
يقيمون الامور بآرائهم فيحلبون الحرام ويحرمون الحلال وروى عبد الله بن عمرو بن العاص
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس
ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافقوا بغير علم
فضلوا واضلوا والفتوى بالرأى قوى بغير علم وروى عن عمر رضي الله عنه اياكم
واصحاب اراى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنن لم يحفظوها فقالوا بآرائهم فضلوا واضلوا
وعن ابن مسعود رضي الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت
وارايت وعنه انه قال ان علمكم في دينكم بالقياس احلتم كثيرا مما حرم الله وحرمت كثيرا
ما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس الجليس وما عبدت الشمس والقمر الا
بالتأيس وقال الشعبي ما حدثك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا
عن رأيهم فآلته في الخس وعن مسروق انه قال لا اقبض شيئا اى اخاف ان تزل قومي
بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله واما المقول فكذا وتمسكوا
بوجوه من المقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في
الدليل وهو القياس والمعنى في المدلول وهو ما ثبت به عن الحكم الشرعي اما الدليل
اى المعنى الذى في الدليل شبهة في الاصل اى اصل القياس وانحرز به من خبر الواحد
كما سنقره لان النص لم يعلق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى
تعلق بالحكم غير موصوف عليه ضروريا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين
سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال القاطع والقطعي وهذا ترى الفقهاء يختلفون
في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والنساق
والحلي والحرمة بعض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذى في اصله شبهة
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان يتسبب اليه العجز والحاجة الى اثبات
حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
حجة موجهة العلم قطعا واما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال اليها فيؤثر تمكنت هذه الشبهة
في انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجهة للعمل كالص المأول لا يخرج
عن كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه تاويلنا وبعلايف حقوق العباد فانما ثبت بدليل في
اى شبهة يحزمهم من اثباتها بدليل قطعي اما الذى في المدلول فهو ان المدلول بطاعة الله
تعالى لانه من احكام الدين وقول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد لعبودية
قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا طاعة لله تعالى بالمعقول والاراء لانه لا يمكن اداء
الطاعة الا بكيفية وكيفية ولا مدخل للرأى في معرفة كية الطاعة وكيفية ولا العقل وقوف
على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا
لا يحسن شكر النعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء الا ترى ان من الشرايع

(مالا)

ما لا يدرك البتة بالمعقول مثل القدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش
الجنايات ومنه اى من المشروع او من المذكور وهو الشرايع ما يخالف المعقول اى
القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا في الشرع ولم يرد انه يخالف دليل العقل
على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من جنس الله سبحانه فلا يجوز ان
يناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى
فيكون العمل فيه بالرأى علة بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن اهمال الرأى فيه وبمثله هذه الشبهة
تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات في الاحكام كايحاب الغسل بالمنى
دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكايحاب القطع على سارق القليل دون فاصب
الكثير وكايحاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ
منه وكايحاب القتل بشاهدين دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايات الاحصان
بالحرمة الشوهاء وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسن وكتمريم النظر الى شعر الشبهة
الشوهاء واباحته الى شعر الامة الحسناء وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريره الى
شعرها مع اتفاقها في تبيح الشهوة بل ربما يكون تبيحها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند
النظر الى الشعر وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل والجمع
بين قتل الصيد عمدا وخطا في ايجاب الضمان فالجمع بين القاتل والمظالم والمظلم عمدا في ايجاب
الرقبة واذا كان كذلك استحالة ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف
موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات في احكامها والاختلاف
بين المختلفات في احكامها قوله ولا يلزم امر الحروب جواب عما رد نقضا على
الوجهين فان الرأى مع احتماله للخطا والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهى امور
الدين واركانه وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من
امور الدين وكذا قيم التلقات تعرف بالرأى عند ايجاب ضمانها وهو من احكام الشرع
ضررنا ان حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينقض به الوجه الاول وان الله تعالى
قد يطاع بالرأى فيقصد به الوجه الثانى فقالوا ما ذكرتم ليس بلازم علينا اما على الوجه
الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يلحق
بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول
الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأى اما غير القبلة فلا
يشكل لان يقع تقويم التلقات راجع اليهم في العاجلة فانه من باب الاتصاف الذى يقوم
به مصالح العباد في الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضرا عن انفسهم او يحرمون
نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة
اقليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقليم وذلك اى عرفان

(ثالث)

(١٢٥)

ولا يلزم امر الحروب
ودرك الكعبة وتقويم
التملقات اما على الاول
فلانها من حقوق العباد
انما غير القبلة فلا يشكل
واما القبلة فاصله بمعرفة
اقليم الارض وذلك حق
العباد فبنى على وسعهم واما
على الثانى فلان هذه
الامور انما يعقل بوجوه
عسوسة الا ترى ان قيم
التملقات ومهور النساء
وامور الحرب تمقل
بالاسباب الحية وكذلك
القبلة وكان يثبتها على
مثال الكتاب والسنة

واما المقول فانه
في الدليل والمعنى في المدلول
اما الدليل فاشبه في الاصل
لان النص لم يعلق بشئ
من الاوصاف علة للحكم
والحكم المطلوب بحق الله
تعالى فلا يصح اثباته بما هو
شبهة في الاصل مع كمال
قدرة صاحب الحق واما
الذى في المدلول فلان
المدلول بطاعة الله تعالى
ولا يطاع الله تعالى بالمعقول
والا راء الا ترى ان من
الشرايع ما لا يدرك بالمعقول
مثل القدرات ومنها
ما يخالف المعقول

أقاليم الأرض من حقوق العباد لاحتياجهم إلى معرفتها في أسفارهم لتجارات وغيرها من المصالح فبني عرفانها على وسعهم لاحتياجهم فلذلك صح استعمال الرأي في ذلك القبله لا يضطرهم وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فإنه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز إتيانه بما في أصله شبهة * واجب عنه أيضا بأن النصيب إنما يشترط فيما لا امتناع في النصيب عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيه النصيب وهذه الأشياء يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والامكنة والاعتبارات فالنصيب عليها كالتصيب على ما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الرأي * وأما الثاني أي على الوجه الثاني وهو أن طاعة الله تعالى لا تدرك بالمعقول فلا يلزم ما ذكرتم أيضا لأن هذه الأمور إنما تغفل بوجود محسوسة فإن قيمة التلغ تعرف بالنظر إلى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر إلى مثلها في الأوصاف التي يمكن اعتبارها * وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلغ أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعله بأن ذلك تلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من طأها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلالتها فكان أعمال الرأي في هذه الأشياء في معنى العمل بمثلها في أصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة * ولقائل أن يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لأن غاية أن الرأي في هذه الأشياء مستند إلى الحس كغير الواحد مستند إلى قول الرسول عليه السلام ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم أن الله تعالى لا يطاع بالرأي * وإنما يطابق ورود على الوجه الأول فإنه لما استند إلى الحس لم يبق شبهة في أصله فيجوز أن يثبت به حق الله تعالى ولهم أن يجيبوا وأن كان لا يخلو عن ضعف بأن أصلها لما استند إلى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأي بل بالنص تقديرا وكان الشيخ أراد بقوله على مثال الكتاب والسنة ما قلنا والأولى أن يحكموا بالجواب الأول فيقولوا لا نسلم أن هذه الأشياء من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز أن يستعمل فيها الرأي * وحصل بما قلنا أي بالمنع من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها أي مع معانيها لأنه لا منع عن القياس احتياج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الأحكام * قال القاضي الإمام في التوقيم قالوا وفي الجرح عن القياس أمر أن بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فأنتمي جبرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتجرح في معاني اللسان وفي المحافظة على النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التجرح في معاني اللسان اثبات حجة القلب فتقوت البدع بظهور القلب فان عند ظهوره يبين أثره الذي هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى بحجة القلب لأن القلب لا يجبي إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص ومعانيها فآخرة جنة لن نعرف بالرأي وإن فئت الأعمار فيها فلا يفضل الرأي للهوى فيتم أمر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

(جوابا)

جوابا آخر لهم من ورود السؤال المذكور على الوجه الأول فقال ولأن العمل بالأصل الذي كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس * وذلك أي الأصل دليل دعينا إلى العمل به شرعا في قوله عز وجل قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما إلا دفعه أمكان العمل به لا يجوز المضير إلى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك أي لموضع القياس ما ذكرنا من أمر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لأن العمل بالأصل فيها غير ممكن إذا يمكن أن يقال الضمان أو المهر لم يكن واجبا فلا يجب لأن سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس في الحرب والقتلة أصل نستصبه ونعمل به فإذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر رد عليهم وهو أن الاعتبار عن مضي من القرون وأعمال الرأي بالفكر في أحوالهم وما خفهم من المثلثات أي العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا أن الرأي معتبر في الدين وإن القياس حجة في الشرع فقالوا لا يلزم عليه أي على ما قلنا أن القياس ليس بحجة * ذلك لأن ذلك أي لحق المثلثات والكرامات * أمر يعقل أي يعلم بالحس والمشاهدة لأنه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع أو بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بنفيه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يلفه مما وقف على تلف مثله يتناول * قال شمس الأئمة رحمه الله المقصود من أعمال الرأي في أحوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى يتألفوا مثل ذلك وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتب به المرء سبب إبقاء نفسه وإتيان الأمانات في محل الحرب بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النفس ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه بدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يحمل أي على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلثات والكرامات يحمل ما ورد من الأمر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار * وعلى أمر الحروب يحمل مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعني يحمل ما ورد من الأمر بالمشاورة للرسول عليه السلام بقوله وشاورهم في الأمر ومشاورة أصحابه على أمر الحروب بدليل أن المروي أنه يشاورهم في ذلك ولم يعقل أنه شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا في ما أمرهم به من أحكام الشرع وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بدنياكم * قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار أمرنا بالاعتبار وهو رد الشيء إلى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أي نسويته به في التقدير وهذا هو القياس فإنه حذو الشيء بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى أخبرنا أن كنتم لرؤيا تعبرون أي تبينون والتبيين الذي يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا يا أولي
البصائر والاعتبار رد الشيء
إلى نظيره والمبرة البيان

وحصل بما قلنا المحافظة
على النصوص بمعانيها
ولأن العمل بالأصل في
مواضع القياس يمكن
وذلك دليل دعينا إلى
العمل به قال الله تعالى قل
لا أجد فيما أوحى إلي محرما
على طاعم يطعمه الآية
وليس كذلك ما ذكرنا من
أمور الحرب وغيرها لأن
العمل بالأصل غير ممكن
وكذلك أمر القبله فعملنا
بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم
عليه الاعتبار عن مضي
من القرون في المثلثات
والكرامات لأن ذلك
أمر يعقل بالحس والعيان
وعلى ذلك يحمل ما ورد
في الكتاب من الأمر
بالاعتبار على أمر الحرب
يحمل مشاورة النبي عليه
السلام ولعامه العلماء
وأئمة الهدى الكتاب
والسنة والدليل المعقول
وهذا أكثر من أن يحصى
وأوضح من أن يخفى وإنما
تذكر طرفا منه تبركا
واتقاء بالسلف

الينا هو اعمال الراى في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الاثمة فكان الضمير في قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار اولاى كل واحد منهما اولاى المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشيء الى نظيره فيكون داخلا تحت الامرا والقياس مثل المعنيين لانه رد الشيء الى نظيره وبيان حكمه ايضا يارد الى النظر فكان الامر متناولا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاورة عن الشيء الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة او القنطرة التى يعبر بها والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلزمها فثبت بهذه الاستتمالات كون الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاورة الى الغير وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لانسلم من حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاورة بل حقيقة الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ ولصحة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر في امر الاخرة ولا يمنع بان يقال هو غير معتبر ولترتب في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فانه انما يحسن ترتيبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس ركا كقول القائل يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر ولئن سلنا دلالة على القياس فتمحله على القياس في الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت عنه منصوفا عليها لعدم امكان حمله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما في اثبات الحكم كذلك وهما متافيان فاجراء اللفظ على عمومته يؤدي الى الامر بالتنافين وهو محال ولئن سلنا امكان حمله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه ومالم ينصب عليه اماره على الحكم والاقية المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومثلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه فلنا حقيقة الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فاعتظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشيء على نفسه متمنع والان معنى المجاوزة والانتقال في الاتعاظ متحقق ان المعتظ بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فمتمنع بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة في المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفعيا للاشتراك والمجاز فاما صحة تقيسه عن القياس الذى ليس يمتنع فبالنظر الى اخلاجه باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الاخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر في الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قابلا فانه لا يصح واما ركا كمال الوكيل يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر فتمحله لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به في الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جزئياته وذلك ليس بركب مثله لو سئل واحد عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

كما لو سئل امرأكل او شرب في صوم رمضان يجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احديهما محتمل الايدى ولو كان ذلك محتملا لصار معناه يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فلا يحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به ففهم منه التسوية في الحكم لالمنع منه وقولهم قد خص منه كذا فلا يمسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد قيل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص لثبوت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول مالم يوجد فيه اماره على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظر له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظر ولا الا قيسه المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقلها بالتعارض واذا لم تدخل تحته لم يصح تخصيصها منه فيبقى النص على عمومته موجبا لليقين كما كان على انا ان سلنا انه صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا والجواب مانين اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى آخره قوله ولكم في القصاص حجة بالقصاص افساء وتوفيت للحياة وقد جعل مكانا ونظرا للحياة في هذا النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر في الكتاب اما الاول وهو كونه حجة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه عده اى منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فلم هو من القود وسلم صاحبه من القتل فيصير اى شرع القصاص معنى مشروعته حجة لهما اى لقاصد القتل والمقصود قتله بقاء عليها اى بقاء هما الحياة وفي بعض النسخ عليها اى بقاء حيوتها عليهما ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحياة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى ومن احيياها فكانما احييا الناس جميعا وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اى كونه حجة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القاتل خوفا على نفسه منهم فيصد قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اى الاستيفاء احياء لهم معنى وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء ولان القاتل اذا قتل عصى اثر القتل في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياءه بدفع سبب العذاب عنه وعلى هذا يكون الخطاب للقتلة وتشكيل لفظ الحياة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالقتول غير قاتله فتفور القته ويقع التقا تل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع القتال فكانت فيه حجة عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحياة فان بارتداع القتال عن القتل تحصل حياة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب التكثير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضى ان الحياة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم في القصاص حجة وهو افاء وامانة في الظاهر لكنه حجة من طريق المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول فان من تأمل في شرع القصاص خد ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا وسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير حية لهما اى بقاء عليهما واما في استيفائه فلان من قتل رجلا صار جريا على اولياءه وصاروا كذلك عليه فلا يلزم لهم حجة الا ان يقتل القاتل فيسلب به حية اولياء القاتل الاول والمشار فصاروا احياء معنى وهذا لا يمتل الا بالتأمل

قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبتون والقياس مثله سواء كان قيل انما يصح الاعتبار بامرات بالنص دون الراى وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او نجاةهم وكذلك عتدى ههنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي في الهرة انها من احوافات والجواب مانين ان شاء الله وقال الله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون ويقولون ونحو ذلك

كذلك * ومثله تنكير الحيوة في قوله عز ذكره وتجدنهم احرص الناس على حياة فان
الحرص للممكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل
اذالحرص لا يكون على حياة الماضية والراية حسن التنكير * ولان الحيوة الحاصلة بالارتداد
من القتل لا يكون في حق الكل فان كثيرا من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه
خوف القصاص منه فيحصل لهم الحيوة بالارتداد بل يكون في حق البعض ولما دخل
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل
يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للانس حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح
التعريف وهذا لا يقتل الا بالتأمل اي كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال
الرأى فرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معاني النصوص امر سائغ في الشرع والقياس
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التوقيف
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حياة وفيه هلاك حسا وانما الحيوة في الاعتبار عن قتل
قتل ليزجر من القتل ابتداء لا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم انا لا انكر
استعمال الرأى لئلا هذا المعنى اذ لابد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واثارته وذلك
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه
ولادلالة الالية على جوازه فيه فليجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب
كما سيبي بانه * قوله * واما السنة فاكتر من ان يحصى واحتج مثبتوا القياس ايضا
بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكتر من ان يحصى
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال
اجتهد رأيي ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله فلا ينكر عليه في قوله
اجتهد رأيي بل مدحه وجد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص
وامر به ابا موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمر بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا
اقض فقال على انك ان اجتهدت فاصبت ذلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة
* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يم به البلوى فلا يكون حجة
عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث استدوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح
الاحتجاج به * قال الفزالي رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه عينا
وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله
عليه السلام لا وصية لوارث * ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملين شتى وغير
ذلك مما علمت به الامة كافة * وذكر غيره ان مثبتى القياس ابداء كانوا يتسكون به في اثبات

القياس وقفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقا منهم على قوله * فان قيل * ان سلنا
صحته لان لم كونه دالا على ان القياس حجة اذا اجتهد ليس نفس القياس لا غير بل هو
عبارة عن است فراغ الجهد في الطلب فيحصله على طلب الحكم من النصوص الحفية * او على
التمسك بالبرائة * او على القياس الذي علته منصوص عليها او موصى اليها * او يحمله على
انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ كان قاما بعد اكمال
الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذا لا كمال لا يكون الا بعد احتمال
الكتاب والسنة على جميع ما لابد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس * قلنا * لا يجوز حل
الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الحفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضى انتفاء النص على
سبيل العموم جلبا كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل يمنع وكذا لا يجوز
حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد * ولا على
ما كانت علته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد
واف بجميع الاحكام فلو حل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر
عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كالم يسكت عند قوله اقض بالكتاب والسنة
* ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس
فانه انما يتحقق بيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط
* ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقد روينا بمعنى حديث معاذ وغيره يدل على انه عاينه السلام
اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الختمية وحديث
القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون
متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عاينه السلام
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فعملوها وباعوها واكادوا انما حكم بتحريم ثمنها
قياسا على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها وقد سئلت عن قبلة
الصائم هلا اخبرته اني اقبل وانا صائم تبينها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام
حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انقص اذا جف قبل ثم قال فلا إذن * وقوله عليه السلام
في محرم وقضيت به باقية لا تخمروا راسه ولا تقربوه مليا فانه يبعث يوم القيمة مليا * وقوله
عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكاهنهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم
تشبعت دما * وقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فانها من الطوافيز والطوافات عليكم
وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين بات يده * وقوله عليه السلام
في الصيد فان وقع في الماء فلا يأكل لعل الماء امان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المتضاف
لفظها المتحد معناها فزل جملتها منزلة التواتر وان كانت آحادها آحادا * فان قيل لا تمسك
لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من
التصنيف على العلة جواز الخلق غير المنصوص به كما لو قال الرجل اعنت غائما لسواده

وقد روينا ما هو قياس بنفسه
من النبي عليه السلام

واما السنة فاكتر
من ان يحصى من ذلك
باروي عن النبي صلى الله
عليه حين بعث معاذ الى
اليمن قال لم تقضى يقضى قال
عاقى كتاب الله قال فان لم تجد
في كتاب الله قال اقض بما
قضى به رسول الله قال فان
لم تجد فاقض به رسول الله
قال اجتهد رأيي قال الحمد لله
الذي وفق رسول رسول
وهذا نص صحيح

لم يعتق جميع عبده السود وكذا لو نكح بمؤثر بان قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان قاعدة التعليل بيان
كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يميز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند
اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الافر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز ونخلذا ذكره من
القاعدة بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق
فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالانفاذ دون
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق
ولو توى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع فيثبت
بكل ما دل على رضا الشارع وادائه من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا يوضحه ان احدا
لو باع مال التاجر بمحض منه بضعف ثمنه ونهرا اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بلفظه بالا اجازه
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوتة على رضاه و يثبت
الحكم به * قوله * وعمل اصحاب النبي في هذا الباب اشارة الى متمك آخر عول عليه
اكثر لاصولين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس
وشاع وزاغ ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشهر من مناظرتهم في مسألة الجد والاخوة
ومسئلة العول والمشاركة وميراث ذوي الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس
* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على
ما فله عمر رضي الله عنه بطريق القايصة والرأى حيث قال لا ترضون لامر دنياكم من
رضى به رسول الله لا مردينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من ادم ما يترتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضي الله عنه جعل
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التمين الى عبد الرحمن
بعدهما اخرج نفسه منها فمرض على على رضي الله عنه على ان يعمل برأى ابي بكر وعمر فقال
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين
* وشاوروا في خد شارب الخمر فقال على رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فعدده حد المقترب قاس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا
عليه * ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من
الانصار وقد شهد بدر القدورث امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وترك امرأة لو كانت هي الميتة
ورثها فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس * وروى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في
الكلافة اقول فيها رأيي * ومن عمر رضي الله عنه افضى في الجد برأى * ولما سمع في الجنين الحديث
قال كدنا ان نقضى فيه برأينا * وقضى عثمان بنوريت الميتة بالرأى * وعن على رضي الله
عنه اجتمع رأيي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارفقهم * وقال

وعمل اصحاب النبي عليه السلام
في هذا الباب ومناظرتهم
ومشاورة في هذا الباب
اشهر من ان يخفى على
عاقل عاقل

ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها رأيي وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته
المشورة اعرف الاشياء والفتاوى ثم قس الامور برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع
الى الحق اولى من التنادي في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن
هؤلاء العمل بالرأى ولم يفسر من غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانص فيه
وكفى باجاءهم حجة * فان قيل لانسل عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضي الله
عنه انه قال لما سئل عن الكلافة اي سماء تظلمني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
برأى * وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى
رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخلف اولى من ظاهره
* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما نزل الله
ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار
وقد مر بيان بعضها * قلنا قد اشهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس
بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا
عن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان محالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له
بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جعلا بين التقلين بقدر الامكان
وذكر الغزالي رحمه الله في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواعد من جميع الصحابة
الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة
كبراث الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجع المصحف ومالم يواتر كذلك فقد صح من
آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث ذلك علما ضروريا بقولهم
بالرأى كما عرف سخاوة خاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها
مقاطيع ومروية من غير ثبت وهي باعياها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بقبضها
فكيف يترك العلوم ضرورة بمثلها * ولوتساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع
الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * واوصحت هذه الروايات لوجب الجمع
بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا
* فان قيل سلنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتي ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح
التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الأعة وآثر المظفر
السمعاني صاحب القواطع وغيرها على الانسلا انه اجماع سكوتي فان جميع اهل الاجتهاد
والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأى عند عدم النص فكان ذلك اجاعا فعليا
منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع (قوله)
فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من
الصحابة في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابي بن كعب
ومعاذ بن جبل ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم
قد ضل عن سواء
السبيل وثابت الاسلام

ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ووجهة الرقة والرهبة انقضت لهم العوام ووجاز
للتنافين السكوت على التفة لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول قالوا وان الصحابة لم يروا
العمل بما امروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الراي والقياس لا يقع بينهم
الخلاف والتهاج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كفوا وتحرروا وتأمروا وتكفوا
القول بالراي جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال وبمثله طعنت
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العسالم
يجمع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف فقال
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان الله تعالى عليهم في آيات من
القرآن ومدح رسوله اياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله
ورسوله فكيف يعتد الماقل القدح فيهم بقول مبدع مثل النظام ويقول الرافضة الذين هم
اعداء الدين ونابذ الاسلام اى اظهر عداوته وعمازته لان الدين وصل الينا من قبلهم
فخفى طعن فيهم لم يثبت بقولهم شي فكان الظن فيهم عائد الى الاسلام في التحقيق قوله
ومن ادعى خصوصهم الى آخره زعم من عجز من نقاة القياس عن انكار استعمال الصحابة
الراي في الاحكام وتجرز عن الطعن فيهم فرارا من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز
العمل بالراي اما مشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفةهم بقرائن الاحوال ان
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعاً
تكرامه والدليل عليه انهم علموا بالراي فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يحز غيرهم
كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فلان بلال واقام وتقدم
ابو بكر رضي الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة ف اشار الى ابي بكر ان امكت
مكانك فرفع ابو بكر رضي الله عنه يده وحده الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت
سنة الامامة رسول الله عليه السلام معلومة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالراي وقد انزه ان يثبت
مكانه ثم استأخر بالراي وكتب على رضي الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله
قال سهل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك انتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه
السلام عليا رضي الله عنه ان يحو لفظ رسول الله في حتى يحاه الرسول عليه السلام بنفسه
وما كان هذا الا بامام بالراي في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بضم الصلاة بمتابعة
الامام بالراي وقد كان الحكم المسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملاً
بالراي في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك علموا بالراي فيما لا يعرف بالراي من المقادير
نحو حد الشرب كما قال علي رضي الله عنه ثبت بارائنا فيثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالراي
فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى قدرهم بجواز العمل بالراي فقد ادعى امراً
لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امراً لا دليل عليه
بل الناس سواء في تكليف
الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل قال شمس الاثنية
رحمه الله ومن لا يرى اثبات شي بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير
دليل واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن
الاحوال فمفسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم وكذا
دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك
الراي في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالراي وانما عملوا بخلاف النص في بعض
الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى
ففي حديث الامامة على الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت
على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله
جل جلاله لا تقدر موا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي عمير ان يتقدم
بين يدي رسول الله وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله
عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور
كان رخصة وكذلك علم على رضي الله عنه ان الامر بالمعروف لم يكن للزام فلم يقصده الا تيم
الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحض من المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح
مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتام هذه المنفعة في ان يظهر الامام
المساحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدوانهم لا يرغبون
في الصلح لضعفهم فلماذا ابي على رضي الله عنه عن ذلك وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه
ان في البداية بالتفان المسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متبعة
رسول الله عليه السلام واعتناء ما ذكره معه فاشتغل باحراز ذلك اولاً تمسكا بالعزيمة لا مخالفة
لنص واما حد الشرب فثبت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحديث الهدف والحكم
الثابت بالاجماع لا يكون محالاً به على الراي كذا ذكر الامام شمس الاثنية رحمه الله (قوله) واما المعقول
فكذا استدلال اولاً بهموم قوله تعالى فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في
عمومه فاعترض عليه بان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاختبار بالثلاث دون
الراي فقال ان سلمنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به والحاصل ان
الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه المعنوي الا انه سماه دليلاً
معقولاً لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكير لا بظاهر النص وصيغته وهذا التقدير
الى آخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور وهو الكفر اي السبب المنقول عنهم
الكفر ليكتف منها اي يمتنع عن تلك الاسباب لتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصلهم تلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل ليعتبر
احوالنا باحوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ
بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب بنص
القرآن وهو النظر والتأمل
فيما اصاب من قبلنا من
المثالب باسباب نقلت عنهم
لتكف عنها احترازاً عن
مثله من الجزاء وكذلك
التأمل في حقائق اللغة
لاستعارة غيرها لها سابع
والقياس نظيره بينه
لان الشرح يشرح احكاماً
يعاني اشياء بها كما انزل
مثالب باسباب قصاودنا
الى التأمل في الاعتبار

حكم هو تحليل أو تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالنصيص على الامر بالاعتبار في أحد الموضعين يكون تنصيصا على الامر به في الموضع الآخر دلالة * واللام في كيف متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل أي كما أن التأمل في احوال من قبلنا واجب لتعتبر احوالنا باحوالهم * التأمل في حقائق اللغة أي في معاني الالفاظ * لاستعارة غيرها أي غير الفاظها الدالة عليها بالموضع * لها أي تلك الحقائق والمعاني * ما يجرى أي جازم كالتأمل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل ما يجرى بلا خلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعديده حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * ولو قبل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها ما يجرى لكان موافقا لما ذكر شمس الأئمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت بآشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضح اللغة * ثم التأمل في باذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جازم مستقيم من عمل الراصين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لا نعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البيان واحدا غير ان المصير الى احدهما بالسماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب * وقال القاضي الامام ايضا انا احينا بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناولته النص لغة كما احيا هو ونحن معه حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك افتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك هذا * والقياس نظيره أي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقائق اللغة * ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التأمل * قوله * وبينان ذلك أي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار * في الاصل أي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بني النضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فتقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عليه السلام بالكاتب وامرهم بالخروج من المدينة فاستهلوا عشرة ايام فقدم المنافقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فقتلوا معكم لا تخذلكم وان خرجتم لخرجتم معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلاثة آيات على بعير ماشوا من متاعهم فمحقوا بالشام باذرعات واربعا الا اهل

يتين منهم ال ابي الحقيق وال حبي بن اخطب فانهم لحقوا بخير ولحقت طائفة بالخير * واللام في لاول الحشر متعاقبة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحقوت وفي جنته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لم يصيبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام * او هذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر ايامهم من خير الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام * ما ظنتم ان يخرجوا لشدة بائسهم ومنعتهم ووثاقه حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم * وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بائس الله * فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يفلبونهم ويظهرون عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم غرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذي يرعب الصدر أي يملأه * وقذفه آتيا به وركزه * يخرجون بيوتهم التخريب الاخراب الافساد بالنقض والهدم وقيل التخريب الهدم والاخراب تركه لساكن فيه والا انتقال عنه كانوا يخرجون بواطنها والساكنون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم بالمدينة دار ولا منم ديار * والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والجاراة ليسدوا افواه الازقة وان لا يتحصروا بعد جلائهم على بقائهم مساكن للمسلمين وان يقتلوا * بهم ما كان في ابنتهم من الخشب والساج الملبح واما المؤمنون فداعبهم ازالة مقصصهم ومنعتهم وان يتسع لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها بأيدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم امرهم به وكلفوهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوي العقول ولا تعلقوا فضل بني النضير فيترك بكم ما تزل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله تعالى اقلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه أي الى الخراج الذي هو بمنزلة القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الخراج ايضا * واول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ان بعده وهو اجلاء عمر كايينا * اصابة النصره جزاء التوكل وقطع الحبل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رأوا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحياتهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فاجوزوا بالنصرة والجراح * وان المقت أي السخط واليقض يقال مقتنه أي ابفضه * واخذلان أي ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتزاز بالشوكة أي شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما انتشروا الى قوتهم وشنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عز اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص * للعمل به أي لتعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لانص فيه فتقيس احوالنا باحوالهم فمحرز عن مثل ما فعلوا توقيا من مثل ما تزل بهم * فكذلك في مسئلتنا هذه أي كما وجب لنا

و اول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله تعالى ما ظنتم ان يخرجوا دليل على ان اصابه النصره جزاء التوكل وقطع الحبل وان المقت واخذ لان جزاء النظر الى القوة والاعتزاز بالشوكة الى ما لا يحصى من معاني النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لانص فيه وكذلك في مسئلتنا هذه

وبين ذلك في الاصل في قول الله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه

والمثال ذلك في مسئة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال الخطة بالخطة اي بيعوا الخطة بالخطة لان الباء كلة الصاق فدل على اضرار فعل مثل قولك بسم الله فدل عليه قوله لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ودل عليه حديث عباد بن الصامت ان النبي عليه السلام قال لا يبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء والخطة بالخطة الا سواء بسواء عينا بيمين فمن زاد او استراد فقد اربى والخطة اسم علم للمكيل معلوم وقد قيل بجنه وقوله مثلا بمنزلة ما سبق والاحوال ركية كان بمنزلة قوله ان ركية فانت طالق والامر للايحاب يكون نفرا الى الاصل ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالايجاع فيصرف الى الحال التي هي شرط الجواز وصار كانه قيل اذا اقدم على بيع الخطة بالخطة فيبيعوا في حالة المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المتضمنة لاضرار الامر لانه اظهر في ايحاب شرط المماثلة وهذا لان الثاني قد يصير مشروطا بشرائط يفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن بنفسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر اي الكيل في المكيالات والوزن في الموزونات دون غيره فان محمدا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمنزلة كيلا بكيل ووزنا بوزن قتين بذلك ان المراد به المماثلة قدرا لاوصفا وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر بعضها بعضا ثبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضرار البيع وايحاب المماثلة وكون المماثلة في القدر مراد منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البديلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البديلين كزيادة قير من احد الجالين او من غير جنسها كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما قدرا والآخر نسيئة وقوله ربوا اسم زيادة وهي حرام بالنص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لالكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

(الزراعة)

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام وهو اي الفضل الذي هو ربوا فضل مال لا يقبله عوض في مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشترطه مفسدا لعقد فيكون كما لو باع عبدا بجمارية وشروط ان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبايع عملا فانه ضد العقد فخلو هذه الزيادة عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض هبة بلامال يحمل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرنا ان الحرمة باعتبار انخلو عن العوض في عقد المعاوضة فان قيل ينبغي ان يكون الربح حراما لانه فضل خال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس الربح بحرام بالايجاع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبيد بعبدين وثوب بعشرة اتواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا في عقد المريض ويسع الاب والوصي قلنا لانهم انه فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى ما يساوي درهما بعشرة حمل ذلك في حقه متقوما بعشرة رفعت في شرائه بعشرة وله اثر في اثبات زيادة المسألة والقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة تساوي عشرة فكان في حقه متقوما بعشرة وبيع الآخر عليه تسعة اعشار ان في السوق قيمتها عشرة وكذا لو باع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما فيه فلم يحمل فضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق يساوي عشرة ظهر الربح عند البيع قاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة وزجعت المالة الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن العوض وكذا في تصرف المريض والاب والوصي لان اثبات زيادة المالية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا في خالص ملكه وتصرف الاب والوصي في مال الصغير واليتيم وتصرف المريض في مال متعلق به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبته لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر الفضل في تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي وهو الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشئيين على الآخر يستلزم مساواة بينهما بوجه على تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الآخر اذ لا يقال فلان فضل على فلان في العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شئ من العلم وامثال احدهما زيادة فيه وهذا ذكرت المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالايجاع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل مبنا عليه في الذكر كما لو قيل زيد قهيه وعمر وقهيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل الى صفة القهيه المذكورة لالا صفة لم تذكره بوضوح ان البديلين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل * وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لاجالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كما ان المراد بالمائلة هو المائلة في الكيل لا مطلق المائلة فكذلك الفضل على ملك المائلة لا يكون حراما ما لم يكن مكبلا لان السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر اى الكيل والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اى كبرا * وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا يبنى منه وهو مخالف للروايات فانه قد نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذلك مد ان حتى لو باع مدين من الخنطة ثلاثة املاء منها لا يجوز ومعلوم ان المدين الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع فقيرا من الخنطة بغير منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم يبلغ الكيل * قوله * فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا ان الحكم الاصل في هذا النص وجوب التسوية بين البدين المتجانسين في القدر شرطا لجواز المقدم * ثم الحرمة اى ثبوت الحرمة بناء على قوت حكم الامر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل اى يعوا الخنطة * واذا كان كذلك كان محال الحكم ما يقبل المائلة كيلا فلم يكن مالا يجري فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما يبنى الحرمة عليه وهو قوت التسوية مع امكان ربايتها فيجوز بيع الخنطة بالخنطين والتفاحه بالتفاحين * عند البيع يحبسها اى عند بيع الخنطة يحبسها اوبع هذه الاموال المذكورة في النص يحبسها * واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الامام البرغرى في طريقته * ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن افضل الحرام وهو الفضل على الكيل عللنا قلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال البدين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوى بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى استويا قطعاً فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسئلة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضى نهيا عن ضده فاجاب التسوية كيلا بكل يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ونهيه به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في التماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علما على الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعني فيما له طول وعرض فان ذراعا من الثوب بمائل ذراعا من البدن صورة كان ذراعا من الثوب بمائل ذراعا من الثوب

(صورة)

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على قوت حكم الامر هذا حكم هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو دواع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المائلة عند البيع بحبسها واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون امثالا متساوية الا بالجنس والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورة ومناه فانما يقوم المائلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء الميزان بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المائلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فثبت به المائلة معنى

صورة ومعنى * قوله * وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لان السلم ان المائلة ثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد سبق تفاوت بين البدين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المسألة التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وينقص بالرداءة واذا لم يثبت المائلة لا يظهر الفضل كما في العبد والشياب * فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بحبسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو اجود من الثبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جودها وردنها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اى بدلالته فاتهم اجعوا على انه لو باع فقيرا خنطة جيدة بغير من خنطة ردية وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لامكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تحسبا لاعتدالها عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدين او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينفع به الا بهلاكه فنفته في ذاته لافي اوصافه اعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتدبر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ما ينفع به بدون استهلاكه كاشياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصى الجيد من مال الصغير مثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من خنطة جيدة بكر من خنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثابت ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما اوباعوا فاقوا وساجدة رايحة بفاوس ردية رايحة * لاننا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الاقل والمقابلة بالجنس طريق لا يسقط قيمة الجودة وليس فيه نظر فاما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فصحه منه التصرف الا نافع والضار جعلا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل خنطة جيدة يضمن ثمنها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابته بالردى حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا * قوله * ولما صارت اى الاموال المذكورة امثالا بالتقدير والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اى لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا بكل احترازا عن الفضل الحرام وان يحصل التسوية من كل وجه الا به سقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بما ربي الشرط لتحقيق التسوية * لاعلة معنى لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالتدبر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها وانما لا يصلح علة لامر وجودى اذا الوجود لا يصلح اثر لعدم وتقييمه فلا يصلح التماثل الذي هو وجودى اثر لعدم

(ثالث)

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جودها وردنها سواء وبالاجماع فيمن باع فقيرا جيدا بغير ردى وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا ينفع به الا بهلاكه فنفته في ذاته ولما صارت امثالا بالتدبر والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لالة لان عدم لا يصلح علة

تد والجودة فيجعل سقوط النجوم شرطا لاعتدال صارت المماثلة جواب لما ثابت بهذين الوصفين
 اي القدر والجنس بالكيل والجنس بواسطة المماثلة اليه الاولى متعلقة بالمتناهي والثانية
 بغيره اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس فصار
 شرط شي منها اي من الاعيان في البيع اي في بيع التجارين ينزلة شرط الخمر باعتبار ان
 كل واحد حرام خال عن العوض او باعتبار ان كل واحد موقوف للمماثلة الواجبة بالامر
 فان قيل يطل ما ذكرتم ما اذا باع جوزه يجوزين او يضة يرضين حيث يجوز وان جعلت
 هذه الاموال امثالا متساوية المالة قطعاً بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
 بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع
 التنازل فلما لانسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعاً بخلاف الكيل لانه يوجب
 المساواة قدرا على وجه لا يبق فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد
 التسوية طما اعتبره موجهة للتسوية ايضا كما في الفلوس الراجحة فانها لما صارت امثالا
 متساوية قطعاً على وجه لا يجري فيها المماثلة لم يجوز بيع فلس بفلسين وانما جعلت امثالا
 في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الائلاف قد تحقق والخروج عن
 العوض واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذه التفاوت لوقعا في تفاوت
 اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فهو هل فيه الا ترى
 ان السلم يصح في اشياء وان لم يكن من ذوات الامثال ولا يحل الربوا كذا في الطريقة البرغرية
 فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس معنى معقول اي مفهوم من
 هذا النص فان قوله عليه السلام الخطبة بالخطبة والشعر بالشعر يشير الى الجانية وقوله مثلا
 مثل يشير الى القدر ليس ثابت بالراي يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص فلم يبق
 من بعد اي من بعد ما بين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس
 الاعتبار وهو اي الاعتبار اي طريقه كذا مثل حكم النص بلا تفاوت اي مثل حكم
 النص في الاشياء المنصوص عليها من الخطبة والشعر وغيرهما فلزنا اثباته اي اثبات الفضل
 الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
 اي في الامثلة او هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي الثلاث
 والاعتبارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات
 فنصوص الثلاث لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق
 الامة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية
 الى احكامكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله وحصل بما قلنا لما فرع من اقامة
 الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن تلك الخصوم فقال حصل بما قلنا
 من جواز القياس اعقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بتلواها النصوص اي بنفسها
 ونسبها وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على

المعنى الذي هو متعلق بالحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صاوات الله عليه
 طلب الطمأنينة القلب بقوله رب ارنى كيف تحيى الموتي بعدما قد حصل اليقين له حتى قال
 بلى ولكن ليطمئن قلبي وطمانينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه
 اليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيره لقبول الحق والشرح يضاف الى
 الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رجب الفناء قال شمس لائمة
 رحمه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا لاصدوره فقال ان شمس لائمة
 صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
 والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالمعين ترى الحاضر بالظن لا اشكال ان برؤية العين
 يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاني وتعلم ان من ضل الطريق
 اذا خبره بغير الطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه
 اذا عين اسلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى
 وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالنور الذي جعله الله
 في قلب كل مسلم قلنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب
 المعنى يكون نوع حجب ورفع لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله
 تعالى لعلهم الذين يستنبطونه منهم فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم
 والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم فلما نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على
 وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو تأثير قوله تعالى فان علمتوهن
 مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر ويثبت به اي باثبات المعاني تعميم احكام
 النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على الحمل المنصوص عليه وبعد استخراج
 الوصف المؤثر بيبث فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء
 السنة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات وفي ذلك اي وفي تعميم
 احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيما نص عليه ومعانيها فيما لم ينص
 عليه من الفروع فكان اول ما ذهب اليه الخصم من تحميم اعمال النصوص فيما نص عليه
 واعمالها فيما لم ينص عليه ولزنا بهذا الاسل اي بسبب استعمال القياس محافظة النصوص
 بظواهرها ومعانيها القوية ومحافظة ما تضمنته اي النصوص من المعاني التي
 تعلقت بها احكام النصوص وهي المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها
 القوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد
 الحادثة الى ما يناسبها من النصوص جمعا اي لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع
 جميعا وهو الحق اي حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها القوية والشرعية هو الحق فكان
 ما يفضي اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قلنا الخصم ان في المنع عن القياس
 محافظة النصوص بمعانيها باطلا ووهما خطأ وما للخصم وهم نقاد القياس الا التمسك

وشرحا لاصدوره
 وثبت به تعميم احكام
 النصوص وفي ذلك تعظيم
 حدودها ولزنا بهذا
 الاصل محافظة النصوص
 بظواهرها ومعانيها
 ومحافظة ما تضمنته من المعاني
 التي تعلقت بها احكامها
 جميعا بين الاصول والفروع
 مآ وهو الحق وماذا بعد
 الحق الا الضلال وما للخصم
 الا التمسك بالجهل وصار
 تطبيق الحكم بمعنى من
 المعاني ثابتا بحجة فيها
 ضرب شبهة وفي التبيين
 احتمال وجاز وضع الاسباب
 للعمل على هذا الوجه

صارت المماثلة ثابتة بهذين
 الوصفين وصار سائر
 الاعيان فضلا على هذين
 المتناهي بالكيل والجنس
 بواسطة المماثلة فصار
 شرط شي منها في البيع
 ينزله شرط الخمر ففسد به
 البيع فهذا ايضا معقول
 من هذا النص ليس ثابت
 بالراي فلم يبق من بعد الا
 الاعتبار وهو انما وجدنا
 الارز والجنس والدخن
 وسائر المكيلات والموزونات
 امثالا متساوية فكان
 الفضل على المماثلة فيها
 فضلا خاليا عن الدوس في
 عقد البيع مثل حكم النص
 بلا تفاوت فلزنا اثباته
 على طريق الاعتبار
 وهو كما ذكرنا من الامثلة
 ما بينا وبين هذه الجملة
 انتراق وحصل بما قلنا
 اثبات الاحكام بظواهرها
 تصديقا واثبات معانيها
 طمانينة

بالجهل فانهم يتكفون فيما لانص فيه باستصحاب الحال وما له في الجمل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو جهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا لدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القابس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز كالنصوص المحتملة بصيغتها مثل الآية المأولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة وصار الكتاب تبيانا لكل شئ من هذا الوجه وهو اعتبار المعنى اذ لا يمكن ان يقال لكل شئ في القرآن باسم الموضوع له لغة فكان بيانا بمعنى ثم ذلك المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كسرمة الشتم والضرب بمعنى الاذى الموجود في التأنيف وخفي لا يوقف عليه الا بزيادة تأمل كتعلق انتفاض الظهارة بوصف النجاسة والمخرج في الخارج من السيلين فاذا كان اثبت الحكم بالمعنى الظاهر اثباته بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شئ بظاهره ومعناه وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المين الوحد المفوظ في عامة الاقوال لا القرآن وكان اولى اى كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالآية المأولة وخبر الواحد واستصحاب الحال اذا عدم النص عندهم اوتعد العمل بالقياس عندنا علم انما لا تتوقف على علم اليقين وقولهم لا يطاع الله تعالى بالمعقول والآراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لانما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فانه هو المتنازع فيه واما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المجهور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة في قوله قلنا وما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اخبار ما قد كان ورد مشروع الى فقارهم وكذا المراد من الراى والقياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الراى المقترح المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال أو الراى الذي يكون المقصود منه رد المصوص نحو ما فعله ابايس لعنه الله لا الراى الذي تصدبه اخبار الحق فانه تعالى امره في اخبار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابه عن آخرهم اجمعوا على استعماله من غير تكبير من احدهم على من استعمله كبريتا فثبت بقرينة الاتفاق على ما دمه رسول الله عليه السلام اوجعله مدرجة الى الضلال هذا شئ لا يفتنه الاضال كذا قال شمس الائمة رحمه الله وما قال الضام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل قوله لان الشرع ورد بالفرق بين التمايزات والجمع بين المخالفات قلنا اما الفرق فلا فرقها في المعنى التي تعاقبت الاحكام بها

وانشاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا اول وجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المخالفات فلا تراكها في معنى جامع او اختصاص كل من المخالفات بعله صلاحية حكم خلافة اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة فان قال الخصم ان غرضي مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه ولكن ذلك من اقوى ما ذكره من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه قد صرح قولى ان وضعه يمنع من القياس فجب عليه بان يفي الشرع حكم اماره في بعض الصور لا يمنع من كونها اماره فان القيم الرطب اماره في الشتاء على المطر ولا يقضى كونه اماره وجود غيم اربط في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها متخلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخاف والله اعلم

فصل في تعليل الاصول

لما بين في اول الباب ان الاصول وهى النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معاينها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك فقالوا واختلافوا بمعنى القائلين بالقياس في هذه الاصول وهى النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة او الاصول الثلاثة وهى الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر فقال بعضهم اى بعض القابسين هى غير شاهدة اى غير معلولة في الاصل لا يدل اى الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فيجوز تجوز تعليله ويصح الازام به على الخصم واسترد ذلك بعض اهل اللغة المطلق لفظ المعلوم على النص في عباراتهم فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معال بكذا واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصباح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التوقيم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فيجوز منع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم وهم عامة منبثي القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف يعنى لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جاز التعليل بعله قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

فصل في تعليل الاصول

قال الشيخ الامام واحتلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هى غير شاهدة اى غير معلولة لا يدل اى الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فيجوز تجوز تعليله ويصح الازام به على الخصم واسترد ذلك بعض اهل اللغة المطلق لفظ المعلوم على النص في عباراتهم فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معال بكذا واجيب عنه بانه قد جاء على فهو معلول اى ذو علة نص عليه في المغرب والصباح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التوقيم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اى ذو علة بمعنى المرض وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اى يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فيجوز منع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم وهم عامة منبثي القياس هى معلولة اى الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف يعنى لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذى تعلق الحكم به وهذا اى هذا القول اشبه بمذهب الشافعى رحمه الله لانه لما جاز التعليل بعله قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

ولأنه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع أنه يمكن بالأصل لم يحتج إلى إقامة الدليل في كل نص أنه شاهد للحال بل التعليل يكون مازما عند نظرنا إلى أن الأصل في النصوص التعليل * وانما قل وهذا شبه لأن هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمثاله عليه واستند صاحب الميزان هذا القول إلى الشافعي وإلى بعض أصحابنا أيضا * والقول الرابع قولنا انما نقول هي معاملة شاهدة أي الأصل فيها التعليل عندنا أيضا ومعاملة شاهدة بمعنى واحد * الايمانع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات * ولا بد في ذلك أي في جواز التعليل من دلالة التمييز أي دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولا بد قبل ذلك أي قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من إقامة الدليل على أنه أي النص الذي تريد استخراج العلة منه للحال * فإما أي معاول لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للآزام * وهذا القول مذهب بعض أصحابنا كذا ذكر في الميزان وإن كان القاضي الإمام والشيخان ذكروه مذهبنا لأصحابنا على الإطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال إن أحكام الله تعالى مثبتة على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معاملة أي الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعيان ومصالح وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية * ولأن الأصل أن كان واحدا واستخرج منه كل من خالف دلة لتعلق الحكم بها كان الأصل معاولا يتقافهم وإن كان كل واحد استخرج من أصل على حدة فتى عليه بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حادثة العلة يكون معاولا فلا حاجة إلى قيام النص أو الإجماع على كونه معاولا * وذكر في بعض نسخ أصول الفقه زعم ابن العربي وأبو الحسن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن يستند الإجماع على كون حكم الأصل معطلا أو يقوم نص عليه وزعم عثمان البستي أن القياس لا يجوز على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لأن مدرك الإجماع بالقياس إجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع الأحوال في مجرى إجماعهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الأصل معطلا أو دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله ثبت على حرام على الضلاق وبعضهم على الظاهر وبعضهم على اليقين من غير أن يقوم دليل من نص أو إجماع على كون تلك الأصول معاملة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على بعض ولم يرد عليه بأن ما ذكرت من الأصل غير متفق عليه مما أدى إلى خلاف إجماعهم باطل (قوله) احتج أهل المقالة الأولى وهم الذين قالوا بأن الأصل في النصوص عدم التعليل بأن النص قبل التعليل ثبت الحكم بصيغته على موجب اللفظ وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لفظا ولهذا اختص به الفقهاء دون أهل اللفظ وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة إلى المعنى إذ لو لم ينقل لا يمكن التعدية ألا ترى أن حكم النص في قوله عليه السلام الخطئة بالخطئة مثل يمل والفضل ربوا حرمة فضل الخطئة على الخطئة في البيع وبالتعليل يبرح حكمه بيع المكمل

(بالمكمل)

بالمكمل في الجنس سواء كان جنطة أو غيرها * ثم المعنى الشرعي من الصيغة: منزلة المجاز من الحقيقة فإن معرفة صيغة النص توقف على السماع وتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا توقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تغييرا لحكم النص وترك الحقيقة إلى المجاز بل أبعد لأن المجاز أحد نوعي الكلام والمعنى المستفيض ليس من أنواع النص ولأن أنواع الكلام وإذا كان كذلك كان الأصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها إلا بدليل * وذلك إشارة إلى المعنى أو إلى انتقال الحكم * والضمير في فلا يترك راجع إلى النص * ثم استوضح هذا بذكر دليل آخر فقال ألا ترى أن الأوصاف متعارضة بمعنى يقتضي كل وصف من أوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر فإن وصف العلم في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع الفاحشة بالتفاحين وإباحة بيع تفتير من الجبس يقتضين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجنس * والتعليل بالكل أي بجميع الأوصاف النص بأن يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لأن ذلك لا يوجد في غير النصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على النص * أو التعليل بكل واحد من الأوصاف بأن يجعل كل وصف دلة غير ممكن لاقتضائه إلى التناقض فإن التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل بالدم كما قلنا * أو التعليل بالقر والجنس يوجب التعدية إلى الجسر والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والثنية يوجب قصر الحكم على النصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والطعام والذهب والنضة في حديث الأشياء الستة والتعدية وعدمها أمران متنافسان فيكون التعليل المؤدى إليه باطلا * وبكل وصف محتمل يعني بعدما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها أيضا لأن كل وصف عنه المجتهد للتعليل به محتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم ومحتمل أن لا يكون والمحتمل لا يكون حجة إذ الحجة لا تثبت بالاحتقال والشك * فكان الوقف أي الوقوف عن التعليل هو الأصل إذا قام دليل يرجح بعض الأوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فإن الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولأن الحكم ظهر عقيب كل الأوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل ببعض تخصيص فلا يثبت الإبدل * وحاصل هذا القول أن التعليل لا يجوز إلا فيما ثبت علته بنص أو إجماع * قوله * واحتج أهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الأصل في النصوص التعليل وإن التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بأن الشرع أي الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس إلا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص كان جواز التعليل أصلا في كل نص لأن تلك الدلائل لم تفصل بين نص ونص * ولما صار التعليل أصلا ولا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لتأديه إلى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلامر حج صارت الأوصاف كلها صالحة أي صارت كل وصف صالحا للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا يترك ١ لا بدليل
الآثرى أن الأوصاف
متعارضة والتعليل بالكل
غير ممكن وبكل وصف
محتمل فكان الوقف أصلا
واحتج أهل المقالة الثانية
بأن الشرع لما جعل القياس
حجة ولا يصير حجة إلا
بأن يجعل أوصاف النص
علة وشهادة صارت
الأوصاف كلها صالحة فصلح

الإيمانع ولا بد من دلالة
التمييز ولا بد قبل ذلك من
قيام الدليل على أنه لخال
شاهد وعلى هذا اختلافنا
في تعليل الذهب والنضة
بالوذن وانكر الشافعي
رحمته الله التعليل فلا يصح
الاستدلال بأن النصوص
في الأصل معاملة الإبانة
الدليل في هذا النص على
النصوص أنه معاول
احتج أهل المقالة الأولى بأن
النص موجب بصيغته
وبالتعليل ينقل حكمه إلى
معناه وذلك كالمجاز من
الحقيقة

بكل وصف أصلاً • فصلح الآيات أي أثبت الحكم بكل وصف • الإجماع بأن يعارض بعض الأوصاف بعضها أو يخالف نصاً أو إجماعاً مثل رواية الحديث بأن الحديث لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث إلا بقول الرواة واجتماع الرواة على رواية كل حديث متذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الإجماع بأن يخالف دليلاً قطعياً من نص أو إجماع أو يظهر فسق الراوي • فكذلك هذا أي نقل رواية الحديث تعليل النص لما تذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وشهر بهذا فساد قولهم أن الأوصاف متعارضة لأن بمجرد اختلاف الأوصاف لما يتحقق المعارضة إذا أمكن العمل بالكل لا يثبت أيضاً عند كثرة أوصاف النص مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع منه مانع • ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف بمحمل بقوله ولما صار القياس دليلاً أي في الشرع • صار التعليل والشهادة من النص أي من كل نص أصلاً لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بتقديم الدليل على كونه حجة فلا يترك أي ذلك الأصل بالاحتمال لأن ما ثبت أصلاً بالدليل لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة • وعن قولهم التعليل بتغيير الحكم وترك الحقيقة إلى الجواز وأما التعليل لاثبات حكم أفرع يعني أثر التعليل في إثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الأصل فإن الحكم في النصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره بإظهار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب وإشراح الصدر • ووجه القول الثالث وهو قول بعض أصحابنا والشافعي أنه ما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس • وصار ذلك أي أنه دليل أصلاً في النصوص • بطل التعليل بكل الأوصاف أي يعممها بأن يجعل الكل علة • لأنه أي التعليل شرع للقياس مرة أي لتعمية الحكم إلى غير النصوص عليه والخاصة به • والعجبر أخرى عند الشافعي فانه يجوز التعليل بعلة قاصرة لا مجرد الجزر فحسب • وهذا أي التعليل بجميع الأوصاف يسد باب القياس أصلاً لما بينا أن ما يوجد فيه جميع الأوصاف يكون فرداً من جنس النصوص عليه فيكون الحكم ثابتاً فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للعجز لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما اتفق التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعمية الحكم بإطلاق فلا بد من دليل عين وصفاً من سائر الأوصاف للتعليل • وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال أن لا يمكن التعليل بالجملة فلموجب التعليل إلى الواحد مع إمكان التعليل بالوصفين والأكثر منها • فقال لأن الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كافي رفقت الصلوة لما تدرسية الجميع جعل الجزء الأدنى سبباً للتيقن به والتعليل بالوصفين والأكثر جاز لأن أكثر زيادة على الواحد لا يثبت إلا بالدليل أيضاً • هذا تقرير ما ذكر في الكتاب • ولكن لأهل المقالة الثانية أن يقولوا لا يلزم من عدم حجة التعليل بجميع الأوصاف عدم صحته بكل واحد منها إذا أمكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه قبحه وزيادة تميم الحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يجب النقل إلى الواحد المجهول الذي

(يحتاج)

يحتاج إلى دليل مبر • وفي كلام القاضي الإمام جواب عنه فإنه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولاً ليتمكن القياس إذا لقياس لا يكون النص معللاً والالكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب تلك الدلائل أن يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا يثبت الزيادة على الواحد الأبدليل • وذكر خمس الآلة رحمه الله أن الصحابة إنما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص إذ كل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقاً منهم أن أحد الأوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الأوصاف وبكل وصف لأنه على مخالفة الإجماع (قوله) وقلنا نحن أن دليل التمييز شرط يعني هذا الذي ذكرنا هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا أيضاً كما هو شرط عندهم إلا أن عندهم دليل التمييز الأصلية وعندنا التأثير على مائتين في باب ركن القياس أن شاء الله عز وجل • لكننا نحتاج قبل ذلك أي قبل بيان دليل التمييز والشرع في التعليل إلى إقامة الدليل • على كونه الأصل أي النص الذي يريد تعليله • شاهداً أي معللاً في الحال وليس يقتصر على مورد بل يعدى حكمه إلى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السيلين تعدى إلى مشوب السرة بالإجماع فيجوز تعليله بعدد وصف قام إلى الدليل على كونه علة لأن الأصل في النصوص وإن كان هو التعليل إلا أنه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل أن يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الأصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لأن الظاهر يصلح حجة للدفع لالزام • لكن هذا الأصل وهو كون التعليل أصلاً في النصوص لم يسقط بالاحتمال أيضاً حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولاً وإن لم يصح الإلزام به على الغير • على مثال استحباب الحال فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لالزمة حتى الزجوة المنقودة لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب فيجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح ميلاً للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرث المنقود لاحتمال الموت • وكذلك مجهول الحال إذا شهد لا يرث شهادته باحتمال كونه عبداً إذ الأصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حرته لم يصح حجة عليه باعتبار الأصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطال حرمة في نفسه أيضاً هذا الاحتمال فكذلك هذا إذا قام الدليل على كون الأصل شاهداً لم يبق الاحتمال فصار حجة (قوله) ولا يلزم جواب عن سؤال يرد على هذا الأصل • وتقديره أن الاقتداء بالرسول في أفعاله أصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني كما كان التعليل في النصوص أصل بالدلائل الموجبة للقياس • وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الأفعال مثل إباحة صوم الوصال وحل التسع وإباحة الكاح بغير مهر وإخذال الصفي من الفتيه وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص • ثم جاز العمل بذلك الأصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في أفعاله وصح الإلزام به على الغير لما لم يقم الدليل المانع فينبغي أن يجوز العمل بالأصل ههنا أيضاً من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

(ثالث)

(١٢٨)

وقلنا نحن أن دليل التمييز شرط على مائتين أن شاء الله تعالى لكننا نحتاج قبل ذلك إلى قيام الدلالة على كون الأصل شاهداً لا محالاً لأننا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا أن يكون من تلك الجملة لكن هذا الأصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو الفرع بالاحتمال أيضاً على مثال استحباب الحال ولا يلزم على أن الاقتداء بالشي عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص في بعض الأمور لأن الاقتداء بالشي عليه السلام إنما صار واجباً لكونه رسولاً وإماماً وهذا لأشبهه فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فاما هنا فإن النص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعاً في نفس الحجة ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبلاستنباط أخرى كل ذلك أصل فلما اعتدلا لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين فاما الرسول عليه السلام فاما ثبت للاقتداء لامعارض لذلك فلم يبطال بالاحتمال

معللاً ما لم يمنع منه ما ذكره فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما صادقا بقوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتدرون وليس في كونه رسولا واما ما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعاً ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجهاً ما لم يقم دليل التخصيص فاما فيما نحن فيه فلاحتمال في نفس الجملة لوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للعمل ليصح العمل به بمنزلة الجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل بين المراد منه ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكاً بأجاء الصحابة على ما بينا وبان احداً من العلماء لم يشغل بأقامة الدليل على كون الاصل معللاً في نظراتهم ومقاييسهم ولم يطلب ذلك خصمه منه اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذا تعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثار انما يعرف بالكتاب والسند والاجماع على ما ستعرفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلاً على كونه معلولاً اذا لمعنى لكونه معلولاً لا يتعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالاعتقالي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولاً وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم يثبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولاً فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالإقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد لمعنى العمل بالإقتداء في الفعل المعبر وكان النصوص نوعاً معلول وغير معلول فافعل النبي السلام ايضا نوعاً ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما بينا بالوقت في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح (قوله) ومثال هذا الاصل وهو انه لا بد في تعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولاً ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل في ذلك في المصوص معلول بعله متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول او بخصوص بعله الثنية فلا يسمع منا الاستدلال اى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب والفضة بالفضة مثلاً يثبت بدليل بغيره معلول ودلالة ذلك اى الدليل على ان هذا النص بغيره معلول ان هذا النص تضمن حكم التعين اى حكماً هو التعين من قبيل قولك علم الطبيب وحكم التطهير بقوله عليه السلام يدايد اذ المراد منه التعين فان ابدالة التعين كالاحضار والاشارة كالتضمن وجوب المماثلة بقوله مثلاً يثبت وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة الاحتراز عن الربوا بمعنى كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على ان وجوب الاحتراز عن الربوا بمعنى الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

(عن الدين)

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وتعين الاخرى وجوب تعيين البدل الاخر فيما نحن بصددده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر والعينة شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلاً يثبت يدايد والمساواة في العينة شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد وقوله طلباً للنسيئة متعلق بواجب وقوله احترازاً متعلق بالجموع او بقوله طلباً وهو اظهر وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالاً ولهذا لم يجرأه زكاة العين من الدين ولم يحتج في قوله ان كان له مال فبعه حراداً لم يكن له مال عين وله دين على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعين متعبداً عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التفاضل في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعين كما شرطناه جميعاً في بدل الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك وقلنا جميعاً فبين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينة غير متبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفاً لان بركة التعين في احد البدلين بعدم المساواة في البدل باليد كإلحاق ذهاب فضة ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قال حالاً غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر بمعنى مع كونه حالاً موصوفاً لا يجوز لعدم التعين لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلباً للمساواة احترازاً عن شبهة الفضل ووجب تعيين رأس مال السلم بمعنى القبض في المجلس سواء كان من الائتمن او من غيرهما ان السلم فيه ابدان يكون ديناً ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعين كيلاً يكون اتفاقاً عن دين يدين ثم او كان شيئاً يتعين بالتعين بدون القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفى فيه بالتعين دفعا لخرج التميز عن العوام والحاسا لفرد بالاغلب فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى لا تعدى الوجود حكم النص في غير المصوص عليه وعدم اقتضائه عليه واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعين ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعله قاصرة لا يمنع من التعدى بعله متعدية لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثنية مانعة واذا ثبت فيه اى ثبت تعليل هذا النص في تعدى حكم التعين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثنية مانعة منه ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدى حكم التعين فان تعدى وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعين للاحتراز عن الربوا ايضا بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي يبنى تعدى وجوب المماثلة عليه اسرع ثبوتاً من ربوا النسيئة الذي يبنى تعدى التعين

وتعين الاخر واجب طلباً للاستواء بينهما احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال النبي عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعبداً حتى

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بغيره معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعين بقوله يدايد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازاً عن الدين

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبه الفضل والحقيقة اولى بالشبهة فان قيل لانسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لانس فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة يحسنه يدايد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف النوعان فيعوا كيف شتم بعد ان يكون يدايد فيجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم يهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلو لا يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها قدا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والعقول على معنى انه اولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معه ولا به عن القياس فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس وينعاضد كل واحد منهما بالاخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا ثبت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل المقيس عليه معولا **قوله** قال الشافعي علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي به صار الانسان اهلا للخطاب والتكليف ويجعله كازائل امر معقول ولهذا لم يشربها في قبولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم فليحق سائر الاشربة المسكرة بها بملة الاسكار فيحرم قليلا وكثيرا ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر **قوله** قال الشافعي رحمه الله لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص المحرم لها معولا لا يصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على انه غير معول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى حرم الخمر لعلها قليلا وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض اهل الاهواء **قوله** ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي حكم الحرمة وحكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل الملبوخ ادق طخنة اذا اشتد والتي من نبيذ الزبيب او الخمر اذا اشتد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للسكر معول اذا تعدي بالتعليل **قوله** فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انها لم يثبتا على الوصف الذي يثبت في الخمر حتى يكفر مستهل الخمر ولا يكفر مستهل سائر الاشربة ونجاسة الخمر غليظة لا يعق عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة في عنها مادون ربع التوب **قوله** كذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة

(رحمه الله)

لم يحز الحكم بظنا هو الحرية الابدية فكذلك هنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الاباحية والله اعلم

رحمه الله اليه اشير في المبسوط **قوله** لكنه اي لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيه اي في سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخمر من هاتين الشجرتين مشرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ النبي عليه السلام بعث ميذا للحكم لالفة فكان معناه ما يتخذ منها له حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معولا **قوله** ومثال هذا اي نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معول وطلب اقامة الدليل على كونه معولا **قوله** طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب **قوله** متى وجد بالنص شاهدا اي معلا مع ما ذكر الخصم من الطعن بانه معول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

باب شروط القياس

قوله ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر **قوله** اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع وهنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه يحسنه كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال **قوله** وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخطبة بالخطبة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل **قوله** وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما يبنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الثقل بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم لافي المحل لان حكم الفرع لا يفرع على المحل **قوله** ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دون ما يدل على اوضروية امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا **قوله** وهذا النزاع لفظي لا يمكن اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين **قوله** اما بالمعنى الاول فلما قلنا **قوله** واما بالمعنى الثاني فلاقتار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتصر الى الحكم ولا الى دليله **قوله** ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل **قوله** واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم بيع يحسنه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبنى على الغير ويفتقر

باب شروط القياس

قال الشيخ الامام وحى
اربعة اوجه ان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه
بنص آخر

اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعاً * واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرّد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهائين وغيرهم بالقياس * والباء في بحكمه بمعنى مع وفي نص آخر للبيبة * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصاً مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرّده به مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت دليل في موضع كان مختصاً به ولا يعمده النص الثاني في غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرّد كما قلنا * والباء في بحكمه صلة الخصوص * وفي نص آخر للبيبة اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصاً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي تفرّد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم * او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا طاق الخصوص فانه لا يمنع من القياس * والباء في نص متعلّق بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصاً بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به قياساً سواء كان مثله في النضلة او فوقه او دونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب * قوله * وان لا يكون حكمه معدولاً به عن القياس الضمير في به راجع الى الحكم والباء لتعدية فان المعدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اي ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لاعتنا القياس اي ما نلأ عنه يعني لا يكون على خلافه * وان يعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه * الضمير في بعينه عائذ الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطاً في الحقيقة تضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعياً وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعاً الى

(تحقيق)

وان لا يكون حكمه معدولاً به
عن القياس وان يتمدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه

تحقق التعدية فانها تم بالجمع جعل الكل شرطاً واحداً بخلاف الشرطين الاولين فانها ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح * وان بقي الحكم في الاصل اي النص الذي في القياس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير في الفرع * وزاد بعض الاصوليين شروطاً لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمناً لابطال شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس الموديات في اباحتها قتلها المحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم لانه لا يبق على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل مبطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع * ومنها ما ذكره غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتاً ولا يكون منسوخاً لان الحكم يعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل وفهم هذا الشرط من قوله وان يعدى الحكم اذ التعدى يتحقق في الثابت لافي المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل آخر وهو مذهب ابي الحسن واكثر اصحاب الشافعي خلافاً للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان انحدرت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه فذكر الوسط ضامع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعي في السفر جل انه مطعوم فيكون ربوا قياساً على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطم فيضع ذكر الوسط وهو التفاح * وان لم تعد العلة لان القياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا يوجد في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة لثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرق ثم قالوا الرق على الجب عند توجه المنع يجماع قواش غرض الاستمتاع * وفي قوله الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لالقياس * ومنها ان لا يكون حكم الفرع مقدماً على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في الانتقال الى النية فان شريعة التيمم ثابتة بعد شريعة الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء * واعلم ان صاحب الميراث اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب بوجود * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشافعي وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تبين به ان ذلك القياس كان باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان ذلك القياس بمرور النص على خلافه * يانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد نص بقاء الصوم مع الاكل فاما كان ذلك دليلاً على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بمرورده * وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان بقي الحكم
في الاصل بعد التعليل على
ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولوثبت يلزم منه خلوه محل النص عن الحكم اذا نشئ
لا يثبت في محلين في زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم النص بعينه يمنع من ثبوت
القياس فكيف يصلح شرطه لان حكم النص في قوله عليه السلام الخطئة بالخطئة مثلا يمثل
حرمة الفضل على الكيل في الخطئة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل
في الجلس والارز مثلا غير حرمة الفضل في الخطئة * واجيب عن الاول بان المراد من كون
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة
في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود النص
به مخالفا للقياس من حيث الصورة * وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم
المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام * وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى
مثله من غير تغيير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف انه لما ذكر تعدى
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متبعا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغييرا مثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فانا قد عرفنا
بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لحرمة الفضل
على الكيل في الخطئة معدولا الى الجلس والارز بعملة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية
حكم النص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار
الذي فاته تغيير لحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان قاطعا * قوله * اما
الاول اي اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اي يفرد
الاصل بحكمه بالنص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلا له اي للاختصاص الثابت
بالنص * وذلك اي التعليل المؤدى الى ابطال حكم النص باطل * لانه اي التعليل او القياس
لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه * واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير
معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد
هذا الحكم و يقتضي عدده فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به
لانه يصير نافيا ومثبتا لنشئ واحد في زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر في
تصديقه في اصول الفقه انه اشهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه
غيره ولكنه يحتاج الى تفصيل * فنقول ان الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص
ابي بردة بجواز تضييع الوفاق وتخصيص خزعة بقبول شهادته وحده * وثانيها ما شرع ابتداء
ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتضييعه معدولا عن القياس وخارجا عنه يجوز
لانما يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل
معناه انه ليس مقاسا لعدم تعقل عاقبه * ومثاله اعداد الركعات ونصب الركوات ومقادير الحدود

اما الاول فلا نهى
ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مبطلا له وذلك
باطل لانه لا يمارضه واما
الثاني فلان حاجتنا الى
اثبات الحكم بالقياس فاذا
جاء مخالفا لقياس لم يصح
اثباته به كالنص التام
لا يصلح للاثبات

والكفارات وجميع التحكيمات المبتهاة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتهاة العديدة
التي لا يقاس عليها غير ما معاتها يعقل معناها لانها لم يوجد لها نظير خارج ما تناولته النص والاجماع
وتضييع خارجا عن القياس يجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين و رخصة
المضطر في اكل الميتة فانما علم ان المسح على الخف انما يجوز لعسر النزاع وميسر الحاجة الى استصحابه
ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يترجم جمع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة
وعسر النزاع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس
عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشاركها في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يجوز الى قصر
الذات وانما يجوز الى قصر الحال بارد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الينا
* وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه
فهذه الاقسام لا يجرى فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى من قاعدة سابقة تطرق الى
استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى
في عملة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كما سيأتي بيانه
في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس هي ما
لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
بالقياس عليه * قوله * واما الثالث اي اشتراط الشرط الثالث * فلان القياس اي المقايضة *
محاذاة اي مساواة بين شيئين * فلا ينعكس الا في محله اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في
محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحيوة شرط لبصير الصدم ضربا والقطع مثلا
والمحاذاة لا تتصور في شئ واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظيرا للاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع
بالتكامل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايضة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل
لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدى من الاصل الى فرع هو نظيره واما
التعليل لاقامة حكم شرعي اي لاثباته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام
في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او الفقه لا
يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلوه الفرع عن النص
تقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تغيير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعني في بعض ما تضمنه
الشرط الثالث من القيود خلاف كما ستقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى * قوله *
واما الشرط الرابع اي اشتراطه * فلما قلنا في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص
على وجه يدفع حكم النص ويغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان
قبله كان هذا قياسا بغير الحكم النص فيكون باطلا * فان قيل * تغيير حكم الاصل من لوازم
القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا
كان كذلك اني يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان القياس محاذاة
بين شيئين فلا يستعمل الا في
محله وهو الفرع والاصل
معا واما التعليل لاقامة حكم
شرعي وفي هذه الجملة
خلاف واما الرابع فلما
قلنا ان القياس لا يعارض
النص فلا يتغير به حكمه

قال المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان منه وما فيه لغة قبله مثل اشتراط التملك في ماعام الكفارة
بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى فاطعام عشرة
مساكين اذا لاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة واشتراط التملك
يتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فاما تعليل نص الربوا وتعدية حكمه
الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغيرا فيه اذ الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل يبق
على ما كان قبله (قوله) مثال الاول اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
الشهادات اي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره **واشهدوا اشهدوا من رجالكم**
واشهدوا ذوى عدل منكم **اثنان ذوا عدل** **فاستشهدوا** **اعلمين اربعة منكم** **ويثبت بالنص قول**
شهادة خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوقاه
منها ثم جعد استيفاء الثمن وجعل يقول **هلم شهيدا** فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة
بن ثابت اناشهدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي من الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا صدقت فيما تأمينا به من خبر السماء فلا تصدق فيما تخبر به من اداء
من الناقة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه كذا في البسوط **وروى**
ابوداود سليمان بن الاشعث السجستاني في سننه ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي
فالتقى ليقضيه من فرسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم المشي وابطاء الاعرابي فطاف رجل
بمترشون الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعطون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد
بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ان كنت مبتاعا هذا
الفرس فابعه والابعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع من الاعرابي ذلك اوليس قد ابعته منك
فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابعته منك فطفق الناس يلودون
بالنبي والاعرابي وهما يتراجعان وطلق الاعرابي يقول **هلم شهيدا** **يشهدا** وقد بايعك فم جاء
من المسكين قال للاعرابي ويلك ان النبي لم يكن ليقول الاحق حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع
براجعة واطفق الاعرابي يقول **هلم شهيدا** **يشهدا** فقبضتني فقبضتني فقبضتني فقبضتني فقبضتني
فقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال **بم تشهد** قال بتصديقك يا رسول الله فجعلى النبي
صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين **وقوله** **لكنه ثبت كرامته** اشارة
الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقوله شهادته وحده حيث يجوز تعليل
الدليل التخصيص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي
توجب تقطاع شركة الغير فتعليله لاجل غير به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه
يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب
ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل التخصيص على ما كانا عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى
ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا على ما امر لانه بصير حيث ابطالا
لنص بالقياس **قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله** انما اخص بهذا الكرامة

(اختصاص)

لاختصاصه من بين الحاضرين بينهم جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على قوله
كجواز الشهادة لغيره بناء على البيان فان قول عليه السلام في افاة العلم بمنزلة البيان والشرع
قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة البيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى
وحل رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة اكرامه لانه تعالى قصر الحبل في النساء على الاربعة
بقوله عز اسمه **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم
باباحة التسع ولاشك ان اباحة الكناح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله
ولهذا لا يملك العبد الا تزوج امرأتين لقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربعة للرسول
صلى الله عليه وسلم اكرام له **فلم يجوز** تعليله اي تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه
السلام لتعدية الى غيره كاتعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة لغير رسول الله عليه السلام
اعتبارا به فانه اسوة لامته فيما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله
وتعدية الى غيره ابطال الكرامة كاذبا **وقوله** **وكذلك اي وكما ثبت** اشتراط العدد في عامة
الشهادات بالنص **ثبت بالنص** وهو قوله عليه السلام **لحم بن خزام لا تبع ما ليس عندك**
اي في ملكك ونه عن بيع الا بقر وعن بيع الخمران البيع يقتضي محلا ما هو كالمقدور اي
مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع مالا يملكه ثم اشتراه وساء او باع العبد الا بقر او الخمر
لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقي **وجوز** السلم
في الدين اي جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو
قوله عليه السلام **من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم** وماتت
اي السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضي اشتراط هذه الاوصاف واقتصار
الجواز عليها كالوقيل من دخل دارى فليدخل غاض البصر ومن كفى فليتكلم بالصواب كان
موجه حرمة الدخول او التكلم الا بصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من
اسلم منكم فليسلم الا في كذا وكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا
كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عليه السلام **فلم يستقم** ابطال
الخصوص بالاعمال كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا اكونه بعد من
الفرق ولان السلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثن المبيع لان
التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص **فان قيل** **قد عديتم** حكم هذا النص من الكيل
والموزون الى اثبات والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل فمن تمديه الى السلم الحال ايضا
قلنا **لان** السلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالة
فان قوله عليه السلام في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم
بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيفاض يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال
فانه ليس في معنى المؤجل على ما سياتيك بيانه ان شاء الله عز وجل **ثم فرغ** الشافعي رحمه الله
على هذا الاصل عدم انقضاء الكناح بلفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالكناح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصتك بعد قوله عز اسمه وامرأة

وكذلك ثبت بالنص ان البيع
محل عمل كالمقدور وجوز
يقتضي السلم في الدين بالنص
وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم وما ثبت بهذا النص
الا مؤجلا فلم يستقم ابطال
الخصوص بالاعمال وقال
الشافعي رحمه الله لما صح
كناح النبي عليه السلام
بلفظ الهبة على سبيل
الخصوص من بقوله خالصة
لك بطل التعليل وقلنا
بل الاختصاص في سلامته
بغير عوض وفي اختصاصه
بان لا يحل لاحد بعده قال
الله تعالى وازواجه امهاتكم
وقال قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم وهذا
مما يعقل كرامة فاما
الاختصاص باللفظ فلا وقد
ابطلنا التعليل من حيث
ثبت كرامة

مثال الاول ان الله تعالى شرط
العدد في عامة الشهادات
وثبت بالنص قبول شهادة
خزيمة وحده لكنه ثبت
كرامة له فلم يصح ابطاله
بالتعليل وحل للنبي صلى الله
عليه وسلم تسعة نسوة اكرامه
فلم يصح تعليله

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي **و** الخالصة مصدر مؤكدة كوعده الله ونظيرها العاقبة والكاذبة والخاطئة اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعزية الحكم الى نكاح غيره **و** قلنا **و** لانفسنا ان المراد من الخلوص ما قلنا بل المراد اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اي مهر والمعنى قد خلص لك احوال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية اما احلنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اي مهورهن وساق الكلام الى ان قال وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنه عليه في كلا التوفيقين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال في سياق الآية **و** قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم يعني فرضنا المهر عليهم واحلنا لك بغير مهر وقال **و** لكيلا يكون عليك حرج **و** اللام متعلقة بقوله خالصة لك اي خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في المعدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو اقبح العرب والعجم **و** او المراد اختصاصه عليه السلام بان لا يعمل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احوال ما احلنا لك من النساء خلوصا حتى لا يعمل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان ينادي بان يكون الغير شريكه في فراشه من حيث الزمان وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تكلموا ازواجه من بعده ايدا وقوله جل جلاله وازواجه امهاتهم **و** وهذا اي الاختصاص من الزوجين الذين ذكرناهما بما يقتل كرامة **و** فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو في قوله وفي اختصاصه بمعنى او **و** ولقطة في اول لفظه اختصاصه في قوله وفي اختصاصه زائدة واول قبل واختصاصه بان لا يعمل اوقيل وفي ان لا يعمل احد بعده لكان احسن **و** قوله **و** وكذلك ثبت للمنافع اي وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدعومة حكم النجوم والمالية في باب عقود الاجارة اي في جميع انواعها صحيحا وقاسدها **و** بالنص مثل قوله تعالى واتوهن اجورهن في حق الاطهار وقوله تعالى اخبارا على ان تأخر جري ثمانى جميع وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحلف عزقه **و** وقوله صلى الله عليه وسلم ثلاثة اما خصهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره الحديث **و** مخالفنا لقياس العقول لما ذكرنا ان محل البيع مال مقوم بملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتد الوجود لانه ثبت بالاجراز وان يتحقق في الوجود دون المدوم والمنافع ليست بوجوده فضلا من ان يكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اي يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليكون بدرها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبق ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبق ويقوم بالجواهر وبين ما يبق ويقوم به غيره وبين ما لا يبق ويقوم بغيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالف للقياس المقول لان التقوم والتول يستند الوجود لصلاح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين امين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معني كالا يمكن صورة **و** الا انه ثبت تقومها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون مختصا به كاختصاص قبول الشهادة بخزيمه وجواز السلم في المزجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدي الى الائلاف والغصب لما مر غير مرة **و** ثم اراد هذا المثال وان كان البق بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس الان بين الشرطين لما كان تأخيرا وارباها جاز اراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى يخصه من بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردناه **هنا** **و** قوله **و** ومثال الثاني من الشروط وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس **و** ان اكل الناس اي حكم اكل الناس للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبق مع ما يضافه والاكل يضاد الصوم لانه ترك الكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من ائلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو ائلفه ذاكرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلوته كالوتر كذا ذكرنا ثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام الموجود وايضا المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال **و** الان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد **و** ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي ثم على صومك فاما اطعمك الله وسقاك **و** معدولا به عن القياس لا خصوصا من النص **و** زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى اتوا الصيام الى الليل يقتضي بهومه ان يفسد صوم الناس لان الامساك بالمأمر به فاته عند النسيان وكذا عموم قوله عليه السلام الفطر بما دخل يقتضي ذلك الان الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا والمخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والتائم الذي صب الماء في حلقه **و** فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالتخصيص في تعليل النبي عليه السلام بقوله فان الله اطعمك وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخل فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا لذلك بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا **و** ويجوز ان يكون قوله لا بخصوص من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه ان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركته فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم كخزيمه بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق غيره به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابي به والحق الجامع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة ثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس **و** واذا كان كذلك لم يصح التعليل اي تعليل ذلك النص او الحكم لقياس عليه والحال ان ذلك الحكم معدول به عن القياس **و** فيصير التعليل بالنص اي يصير التعليل حينئذ **و** لضع ما وضع له اي وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقصر على المحل الذي

و ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناس معدول به عن القياس وهو فوات القرية بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا خصوصا من النص فلم يصح التعليل لاقباس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لضع ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضع ما وضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير في وضع القياس اى يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضع ما وضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضع ما وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص الثانى له فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا لقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء الصوم بالناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم التقصد معقول فيجوز ان يلحق به الخطئ والمكره وغيرهما قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم التقصد في إيجاد المعلوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا لقياس من كل وجه ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق الخطئ والمكره به لما ساقى بيانه في قوله ولم يثبت هذا الحكم جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالايجاع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتها بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل بعد قوله فالآن باثروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اى اتوا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن الجماع اختصاصا وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احدا منساوين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لا خلفا فيثبت عدم المساواة خالة المساواة وهو فائد ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم تفاوتت في الاركان ثابت لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا فيجوز ان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يخص كل واحد بنص على حدة ونظائرها الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا اجعلوا الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد ببل الوجه وغسل الرجل ببل اليد ثم استوضع ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان معنى من سمع قوله عليه السلام ثم على صوابك من اهل اللسان فقها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانعام بعد الاكل باعتبار ان الناسى غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجنابة عليه والتصد الى هناك حرمة ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجنابة وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجنابة على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لهما فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

(الحكم)

ولم يثبت هذا الحكم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله بدلالة النص على ما مر

الحكم بالدلالة كن به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلوة كالسجدة وكان الحكم فيه ثابتا بالادلة لا بالقياس فكذا ههنا على ما مر اى في باب الوقوف على احكام النظم في قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالاكل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في ذبح كل امرئ مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس فان القياس باى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للمحل بالاتفاق اما عندنا فقاهر واما عند الشافعى فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبائح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في إيجاد الشرط المعلوم كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود في النكاح ناسيا فلم يحل التعليل بان يقال الملة في الناس قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فثبت الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يردها منه كن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال واوقبل له لا تأكل لا يحل ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخلقة وثبوت الخلقة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر وقد روى الكلبي بإسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما في الناسى انه يحل ذبخته وتسمية ملته واذا تعدى لم يحل كذا في الابرار في قوله واما المستحبات جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحبات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الظاهر اياها اذا استحسان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس فقال من المستحبات ما ثبت معدولا به كما قلتم ومنها ما ثبت بدليل خفى اى بنوع من القياس الا انه خفى لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سبقه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره في قوله واما الاصل اذا عارضه اصول يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفا له حتى جاز تعليله والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه وعن الشيخ الامام ابى الحسن الكرخى انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوبة مثل ما روى انه عليه السلام علل سور الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتابعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا يجعل عفوا بالنص معدولا عن القياس فلا يحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابى الذى قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت واطعم عيالك كان الاعرابى خصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل فاما المستحبات فبما ثبت بقياس خفى لاعدولا واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقتضى عددا من الاصول ولكنه بما يصلح لترجيح على

لقياس الأصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الأصول وهو ان ما عاك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة وعن محمد بن شعاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت دليل مقطوع به جاز القياس عليه والافلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس مانعا مما ورد به الاثر لم يجوز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه بوضعه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الأصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك من قياس يعارضه وهو القياس على سائر الأصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انشكاك عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الأصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للأصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الأصول غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الأصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح ويجوز ان يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولي من القياس على ما يفيد الظن فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بمانتنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم قطاب الترجيح من وجه آخر وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس وينعده لانه ليس بثبت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الأصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كالمكان في الحادثة نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا شهر له نوع رجحان باقتضاء الاخر خلافه وانما يمنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا بوضعه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كما يبا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافا وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما منع العموم من قياس مخصص فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم وذكر في المحصول اذا كان الحكم في القياس عليه بخلاف قياس الأصول قال قوم من الشافعية والخفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الأصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن علة منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الأصول اولي من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد الرواة
واما الثالث فاعظم هذه
الوجوه فقها واعمها نقمها

غير معلوم وان كانت منصوصة فالأقرب انه يستوى القياسان لان القياس على الأصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علة غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علة معلوم فكل واحد منهما قد اخص بحظ من القوة لان التعليل لا يقتضي عددا من الأصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع ولكنه اى العدد من الأصول بما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الأصول على المستنبط من اصل واحد على مثال ما قلنا اى في آخرباب المعارضة في عدد الرواة فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذي به يعلل بمنزلة الحديث وفي رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الرواة ولو كان لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى (قوله) من ذلك اى بما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر بشرط ان يكون شرعا لا لغويا عند جمهور العلماء وقال ابن شريح من اصحاب الشافعية والقاضى الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعا بل يجزى القياس فى الاسامى والصفات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا ان رأينا ان عصير العنب لا يسمى خرا قبل الشدة الطرية فاذا حصلت تلك تسمى خرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد شدة الملية فيحصل ثلث ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ثلث حصول الاسم واذا حصل ثلث انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام حصل ثلث ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمه النبيذ ولانه قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق ملوثة من الاقضية واجعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقضية اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيجتمع ان ثبت شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من السميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البته قال الفرز الى رحمه الله ان العرب ان عرفنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفنا انها وضعت لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت لا يبدل بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سمينا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكيما لحرته ولا يسمون الثوب الملون به بذلك بل الاذى الملون به بذلك الاسم لانهم وضعوا ادهم والكيميت لالاسود والاحمر بل لقرس ابيض واحمر وكما سموا الزجاج الذى يقرقه

وهذا الشرط واحد تسمية
وجملة تفصيلا من ذلك
ان يكون الحكم المعلول
شرعا لا لغويا

المباحات فإرادة أخذ من القراز ولا يسمون الكوز أو الخوض فإرادة وإن قرينه الماء فكل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسيما إلى إثباته ووضع القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف لمدخل للقياس فيها أصلا (فإن قيل) قلنا أنه لا يجوز إثبات الاسم لغة بالقياس ولكن ثبتت الأسماء الشرعية فإثبات الشرعية لما وضعت أسماء لمعاني مثل الصلوة والركعة والحج لا اختصاصها بأحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم يبنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فثبت هذا ثبت اسم الحجر لا يبيد شرعا ثم يحرم بالآية ويثبت اسم الزنا للواطئة شرعا ثم يترتب عليها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الأسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاستمارة الموضوع لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من أهل اللغة بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لا يشتركون في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والراي لا يعرفه إلا القاييس فثبت أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله وتبين أيضا أن الدوران لا يفيد ظن العلية فيما يحتمل الغلبة وهما لا يوجد الاحتمال لانتهاء المناسبة بين الألفاظ والمعاني أصلا وحصول العلم بأن شيئا من المعاني لم يكن ذاعيا للواضع إلى تسميته بذلك الاسم وإذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدًا ظن العلية وتبين أيضا أن الأقيسة المذكورة في اللغة ثابتة بالتوقيف في التحقيق (قوله) ولهذا قلنا أي ولا شرط كون الحكم شرعيا قلنا إن من علم أي أراد أن يثبت بالتعليل جواز استعمال اللفظ الطلاق للعنى بأن يقول اسمها يجوز استعمال لفظ الطلاق في العناق لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العنى موجود فيجوز استعماله فيه أيضا أو نقول لما جازت استعارة اللفظ العنى لطلاق جازت استعارة اللفظ الطلاق للعنى أيضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحد منهما مزية للملك كان أي التعليل باطلا لأن الاستعارة باب أي نوع من اللغة لا بيان الأبطال في معاني اللغة فإن الألفاظ نوعان حقيقة وبجاز الحقيقة لا تعرف إلا بالسمع والجاز لا يعرف إلا بالتأمل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند أهل اللغة ومعلوم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعبدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو تعبدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا وكذلك أي ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح باللفظ التخليك مثل البيع والهبة واستعارة كلمة السب للتحرير مثله قوله لعبد هذا ابني باطل أيضا لما قلنا أن طريقة التأمل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل لشرط التخليك في الطعام أي التعليل لإثبات اشتراط التخليك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل فدلنا لأن المقصود من هذا التعليل إمامة معرفة المعنى المراد من الطعام أو تعبدية حكم الكسوة إليه والأطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعلل أي يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

(بالتعليل)

أن من علم بالراي لاستعمال اللفظ الطلاق في باب العناق كان باطلا لأن الاستعارة من باب اللغة لا تنال الأبطال في معاني اللغة فكذلك جواز النكاح باللفظ التخليك واستعارة كلمة الذب للتحرير وكذا التعليل بشرط التخليك في الطعام في كفارة اليمين باطل فدلنا لأن الطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعلل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل إلى غيره بل يجب العمل بحقيقة الطعام وهو أن يصير المرء طاعما ثم يسح التخليك بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما يلبس للمنافع اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لإثبات اسم الزنا للواطئة واسم الحر لساثر الأشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا

بالتعليل إلى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما والأطعام فعل متعد لا زمة لم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتكليف من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التخليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على أحكام النظم وأما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس أي لللبوس وهو الثوب للمنافع اللباس وفعل اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة إلا بالتخليك فلذلك شرط فيها التخليك فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح أن يقال شرط التخليك في الكسوة فيشترط في الأطعمة قياسا ولأن يقال حصل الخروج عن العهدة بالإباحة في الأطعمة فيحصل بها في الكسوة أيضا لأن كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لإثبات اسم الزنا للواطئة بأن يقال سمي الزنا زناه لأنه ابلا ج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي الواطئة هذا المعنى فثبت فيها اسم الزنا فيدخل اللابيط تحت قوله تعالى إزائية وإزائي الآية واسم الحر لساثر الأشربة يعني المسكرة بأن يقال سمي الحر خرا لأنها تخمر العقل فيسمى سائر الأشربة المسكرة خرا لتحق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيحدث شرب القليل والكثير منها كالخمر واسم السارق للنباش بأن يقال سمي السارق سارقا لأنه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى الفاسد به وهذه العلة موجودة في النباش فثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل والسارق والسارقة الآية باطل لما بينا أن من شرط القياس تعبدية الحكم الشرعي وهذه أسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس قوله والناسي من هذه الجملة التي تضمنها الشرط الثالث التعبدية فإن حكم التعليل التعبدية عندنا أي تعبدية الحكم من الأصل إلى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه أي دون هذا الحكم وهو التعبدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعبدية عندنا حتى خلا لتعليل عن التعبدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين وقال الشافعي هو صحيح أي التعليل صحيح من غير اشتراط التعبدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم إن كانت العلة متعبدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وإن لم تكن متعبدية بقي الحكم مقتصر على الأصل ويكون تعليلًا مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل أعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل أن الأصوليين اتفقوا على أن تعبدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستتبعة كتعليل حرمة الربوا في التقدين بعة الثنية فذهب أبو الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الإمام أبي زيد وماتبعيه إلى فسادها وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة أصحابه وأجد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وأبي الحسين البصري إلى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا رئيسهم الشيخ أبو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بأن هذا أي الرأي المستتب

والناسي من هذه الجملة التعبدية فإن حكم التعليل التعبدية عندنا فبطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه الله هو صحيح من غير شرط التعبدية حتى يجوز التعليل بالثنية واحتج بأن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به الإيجاب مثل سائر الحجج الأخرى أن دلالة كون الوصف علة لا تقتضي تعبدية بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا أن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا

من الكتاب والسنة من جنس الجمل التي تعاقبها احكام الشرع لانه من الدلائل في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الجمل من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في اوصاف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينهما وبين سائر الاوصاف من التأثير والاخلال والماسية وذلك بتحقيق في الوصف الذي يقتصر على النصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الجرح عن التعليل به الا بما منع وكونه غير متعدي لا يصلح ان يكون مانعا للاجتماع على صحة العلة القاصرة المصوصة انما المنع ما يخرج من ان يكون جهة كافي المعنى ولم يوجد * وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالايجاع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد * وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلب الظن بلا خلاف ولا يوجب علما في المصوص عليه لان وجوب العمل في المصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل او العدول عن اقوى الجنتين مع انما العمل به الى اضعفهما مما يرد العلة فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فرفأنا ان ليس التعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (فان قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندى في الاصل كافي الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدي الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يثبت بالعلة في المصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا بها لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل مينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مقيدا كما اذا كانت العلة منصوصة * قلنا * اضافة الحكم في المصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبق له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجتماع الصحابة والسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لافي الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

(ففاسد)

ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والحجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفسادها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونهما سببا للمحجب والاستحقاق كذا في مختصر التقيوم * ولا يقال يلزم بما ذكرتم تخصيص العلة * لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما ينبت فلا يكون تخصيصا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله * فان قيل لانسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعدما عرف اختصاص النص به * وثانيها معرفة الحكمة المبيلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسايرة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر الحكم ومرارة التعبد * وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على احتلال التعدية بالعلية وعلى ترجعها الى القاصرة ولولا انقاصه لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من القوائد الجليلة واذا ظهرت هذه القوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه القوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المصوص عليه وانما تعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد منهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى ثبت ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا * وكيف يثبت وبالايجاع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى
فيحل هذه الفائدة

وهذا لا يوجب علما
بلا خلاف ولا يوجب علما
في المصوص عليه لانه
ثابت بالنص والنص فوق
التعليل فلا يصح قطعه
عنه فلم يبق للتعليل حكم
الا التعدية الى الفروع فان
قال ان حكم النص ثابت
بالعلة كان باطلا لان التعليل
لا يصلح لتغيير حكم النص
فكيف لا بطلاله فان قيل
ان التعليل بما لا يتعدى يفيد
اختصاص النص به قيل له
هذا يحصل بترك التعليل

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعبارة أخرى أيضا إلى إشارته
 الآتية رحمه الله * وأما الثانية فلأن الوقوف على الحكمة من باب العلم لأن باب العمل
 والرأي لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * غاية أنه يفيد علما
 بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن إلا للضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها
 عمل فوجب الأعراض عنها بالنظر إلى ما يفيد العلم أو يوجب العمل * وأما الثالثة فلأن
 لأنهم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج إلى دليل مرجح لأن التعدية اذ ظهرت
 في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم التعدية راجعة
 على القاصرة لكونها أكثر فائدة وكونها متفقا عليها على ما نص في القواعد والحصول
 وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح التعدية على دليل آخر وإذا كان كذلك لم يكن القاصرة
 دافعة للتعدية بوجه ثبت أنه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة * وأما ما ذكرنا
 من الدور فليس بلازم لأنه إنما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف قدم
 اعني مشروطا بتقديم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود
 كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا * قوله * ومن هذه الجملة أي مما
 تضمنه الشرط الثالث أن يكون التعدية حكم النص بعينه من غير تغيير أي يشترط أن يثبت
 بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير أن يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف أو سقوط
 قيد وتعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لا في كونه
 قطعيا لأن ذلك لا يثبت بالقياس وإن استجمع شرائطه * قال الشيخ في مختصر التوقيف وهذا
 فصل دقيق يجب تحفظه فإن أكثر القايين شيروا حكم النص ولم يعدوه إلى فرع بعينه
 * من ذلك أي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فإن التعليل لتعدية حكم النص
 إليه لما وجب تغييره في الفرع لم يفتقر إلى بطلان لقوات شرطه وهو عدم التغير * ويانه
 أن الشافعي رحمه الله جواز السلم الحال في الوجود دون المعدوم متمسكا بأن النبي عليه السلام
 نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورحض في السلم من غير اشتراط أجل وكان اشتراطه زيادة
 عليه فيكون مردودا * ومعلل بأن السلم المؤجل لما جاز مع أن الأجل فيه خلاف ما يقتضيه
 العقد فإن مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والأجل يخالفه جاز السلم الحال
 بالطريق الأولى لأن اشتراط البذل حالا تقرير لموجب العقد * وتحقيقه أنه شرع رخصة
 ومعنى الترخص فيه من وجهين * أحدهما سقوط مؤنة إحضار البيع وإرائته للمشتري
 دفعا للرجح الذي يلحق الباعث بإحضاره مكان العقد أو تأخر العقد إلى حضور المبيع *
 والثاني دفع حاجة الأفلاس * والمعنى الأول أولى بالاعتبار لأن في قول الراوي
 ورحض في السلم مبنا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان إشارة إليه فإن عندئذ
 على الحضرة لأعلى الملك * ولأن من له أكرار من حنطة لوباع الحنطة سلميا يجوز إذا
 كان مؤجلا مع عدم حاجته إلى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع
 حاجة الأفلاس لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لأن يجوز
 حالا بناء على المعنى الأول كان أولى ويكون التزامه حالا دليلا على أن مقصوده دفع حاجة

(الأحضر)

الأحضر والتزامه مؤجلا دليلا على أن مقصوده دفع حاجة الأفلاس فيكون ألا النوعين
 مشروعا * وقتنا السلم الحال باطل لأن الشرع ورد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه
 إلى الحال غير ممكن لتأديته إلى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك أن محل البيع مال
 مملوك متقوم مقدور التسليم بالأجاعة * حتى لو باع الميتة أو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه *
 أو باع الخمر أو باع الأبق أو المصوب المجهود لم يجوز لقوات المالية في المسئلة الأولى وعدم
 الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمقود عليه في السلم
 ليس بوجود قبل العقد فضلا من أن يكون مملوكا أو مقدورا للتسليم وبالعقد لا يصير وجودا
 حيا ولا مملوكا إذا تصور أن يملك الإنسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لأنه إنما
 وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الأصلي في السلم عدم
 الجواز إلا أن الشرع كما جاز بيع المتعة في الإجارة قبل وجودها للحاجة يجوز هذا العقد
 مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي أن المفلس المعدم قد يحتاج إلى مباشرته ليحصل البذل
 مع عجزه عن تسليم المقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق
 العادة أما بالاكسباب أو بأدراك غلاته بمجيئ أو أنه فيجوز له الشرع هذا العقد مع عدم
 الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك
 بأن يكون مؤجلا فإن الأجل ما كان سببا للقدرة أقيم مقامها في تصحيح العقد كما أقيمت العين
 مقام المنفعة في صحة إضافة العقد إليها فصار الأجل شرطا لالعينة بل خلفا عن القدرة التي هي
 الشرط الأصلي في البيع فبين أن هذه رخصة نقل للشرط الأصلي إلى ما يصلح خلفا عنه وهو
 الأجل لأنه يصلح وسيلة إليه فإن تيسر الأداء بعد مدة بالتكسب أو بمجيئ وقت الحصاد ظاهر
 * وإذا كان النص أي النص المرخص * ناقلا أي للشرط الأصلي وهو القدرة الحقيقية إلى خلفه
 وهو القدرة الاعتبارية باقاة الأصل مقامها * لم يستقم التعليل للاسقاط اللام للعاقبة أي لم يجوز
 تعليله على وجه يؤدي إلى إسقاط هذا الشرط أصلا * والابطال أي ابطاله أو إبطال
 حكم النص فانه متى سقط الأجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل
 يكون ابطاله وإثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتساوله النص * ألا ترى أن الشرع لما نقل
 الظهارة بالساء عند العجز إلى اتيم لم يجوز تعليله على وجه يؤدي إلى إسقاط الظهارة
 أصلا لأنه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح أن يكون الأجل شرطا لصحة العقد
 بطريق الخلف عن القدرة لأن القدرة تشترط سابقة على العقد والأجل يثبت بعد انعقاد العقد
 حكمه فكيف يقوم مقامها * ألا ترى أنه لو أسقط الأجل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد
 * وكذا لو مات المسلم إليه عقيب العقد من ساعته يتقاب السلم جالان غير أن يثبت القدرة * لانا
 نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فإعراى وجودها وقت وجوب
 التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والمقد لا يعقد الاو الأجل المقدور على التسليم
 يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة إلى القدرة قبل العقد * وأما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا
 أن السلم الحال باطل لأن
 من شرط جواز البيع أن
 أن يكون المبيع موجودا
 مملوكا مقدورا والشرع
 رخص في السلم بصفة
 الأجل وتفسيره نقل
 الشرط الأصلي إلى ما يخلفه
 وهو الأجل لأن الزمان
 يصلح للكسب الذي هو من
 أسباب القدرة فاستقام
 خلفا عنه وإذا كان النص
 ناقلا للشرط وكانت رخصة
 نقل لم يستقم التعليل للاسقاط
 والابطال لأنه تغيير محض

ومن هذه الجملة أن يكون
 التعدية حكم النص بعينه من غير
 تغيير لما ذكرنا أن ثمره التعليل
 التعدية لا غير فاما التغيير
 فلا إذا كان التعليل مغيرا
 كان باطلا

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بفواته بعد كما اذا ابقى
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة
الاحضار فمفسد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذا لم يضره حال عقيب العقد لا بد من
ان يحضر المبيع قبل العقد ليتمكن التسليم عقيدوا اذا حضر في فرق بين ان يبعه مسلما او عينا او
في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضاره عقيب العقد * يوضحه
ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهي عنه في قوله نهى عن بيع ماليس عند الانسان بيع ما غاب
عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غابا له قدره المشتري واشارا الى مكانه او بينه
صح وبين المكان والاشارة اليه غير معتذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يحجز
فتبين ان المراد من النهي بيع ماليس في ملكه لا بيع ماليس يحضره وان الرخصة في قوله ورخص
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع لاعلى الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع
ما هو موجود عنده مسلما يجوز فلا يجزئ فلا يجزئ فلا يجزئ فلا يجزئ فلا يجزئ فلا يجزئ فلا يجزئ
بحاجة اخرى فصار بمنزلة المدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدم ما في حق جواز التيمم *
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على عدم
والجزم عن البيع الراجح وهو الاقدام على البيع باوكس الايمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص (قوله) ومن ذلك قولهم اي ومن التعليل
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي * والمكره يعني في الافطار بان تخصص
ذاكر الصوم غير ما يغنيه فسبق الماحلة او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار ان فعلهما
لا يكون فطر لعدم العقد كقول الناس فانه لما بقصد الفطر لم يضره قصد الى الكي مع عدم
العلم لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه قصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطي فطرا مع
انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولي * وكذا المكروه على الفطر لان الاكرام اذا كان بغير حق
ينقل فعل المكروه الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل تاسيلا اخيف الى
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضضه فسبق الماء حلقه حيث
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضضه محظورة
منه عنما في حالة الصوم فان تولد منها كان مضمونا عليه كمن حفر بئرا في الطريق يضمن ما تولد منه
من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل وبين فساد من وجهين * احدهما
ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل تاسيلا ليس لعدم قصد فان الركن بقوت بعدم الاداء
وبعد ما قال ليس لعدم قصد الى تفويته اثر في وجوده لان عدمه ليس بشي * فلا يصلح مؤثرا في الوجود
* الا ترى ان من تسحر من ظن ان الفجر ابطع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم
يوجد منه قصد الى الفطر فان قصد كما بعدم نسيان الصوم بعدم يجهل اليوم * وان من اغنى
عليه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه قصد الى ترك
الصوم * وان من لم يشو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم في الخاطي *
ان فعلهما لا يكون فطرا
لعدم قصد كقول الناس
وهذا تعليل باطل لان بقاء
الصوم مع النسيان ليس
لعدم قصد لان فوات
الركن بعدم الاداء وليس
لعدم قصد اثر في الوجود
مع قيام حقيقة عدم
الا ترى ان من لم يشو
الصوم لانه لم يشو بشهر
رمضان لم يكن صائما
والقصد لم يوجد لكنه
لم يجعل فطرا بالنص غير
مطلوب على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم التقصد اثر في إيجاد الصوم مع عدم ما بنا في الصوم
من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما بنا فيه ففرقا ان بقاء صوم الناس ليس
لعدم التقصد * لكنه متصل بقوله لعدم التقصد اي لكن فعل الناس وهو الاكل لم يجعل فطرا
بالنص وهو قوله عليه السلام ثم على صومك * غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه
غيره * على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني * وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني
في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو ان
سلما ان نص الناس معلول فالحاق الخاطي * والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناس
وبين الخاطي * والمكره في العذر وعدم التقصد وذلك لان النسيان امر جليل اي خلق عايد انسان
لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان مسؤولا الى صاحب الحق من كل وجه
كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر عنه فاستقام ان يجعل
الركن باعتباره قائما حكما فاما الخاطي * والاكرام فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتبني والاحتياط
في التقديمات والالتجاء الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فعدمية الحكم من الناس
اليهما يكون تغييرا لان النص لما وجب الحكم في المصوص بمعنى قائلته في الفرع يعني آخر لا يصلح
علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية لان حكم الاصل ثابت بعلة وحكم الفرع ثابت
بلاعلة فكان غيره * الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاءه من قبل صاحب
الحق وهو المرض لم يجب عليه الامادة قائما بعد البراءة لم يحجز تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره
ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الامادة قائما بعد رفع التقييد كذا ههنا فبين بما ذكرنا
ان حكم الاصل عدم ضمان حق انفسه صاحب الحق واثبت في الفرع عدم ضمان حق انفسه غير
صاحب الحق فذكره مدفع فكان تغييرا لا محالة * واما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف
الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق اعمال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبنا لهذا قال
من وجه * وقوله * ومن ذلك اي وما في حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء
الاربعة وهي الخطية والشعر والتمر والملح تحريم متسا - بالتساوي في المعيار بقوله الاسواء بسواء
وقد اثبتنا الخصم بعلة الظم فيما لا معيار له كالتفاحة والسقوجل والخفنة غير متناه فكان خلاف
ما اثبت الشرع اذ الحرمة انتباهية غير المؤبدة كالحرمة الثابتة بالزجاج او الناصرة غير الحرمة
الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليل باطلا * ولا يلزم عليه حرمة بيع انقلية بغير المقلية
والدق بالخطية قائما غير متناهية بالكيل لان الحرمة ثابتة في هذا المحل وانما ثابت قبل التلي متناهية
بالمساواة كيلا لكان العبد باطل الكيل على نفسه بالقي والظن فان الاجزاء بالقي تكثر اذ تنفتح
الخطية به وبالظن تتفرق فلا تعرف المساواة بعد الكيل الذي جعل مساويا ومنها الحرمة بقبض الحرمة
غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يطل النهاية بصنع العباد بشي غير متناهية فاما ان تثبت
غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتنا الشارع الا متناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية * ولكن لهم ان يقولوا
ان نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بمعوم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام على ما امر

وعلى هذا الاصل سقط فعل
الناس لان النسيان امر
جليل عايد الانسان فكان
سماويا محضا فاسب الى
صاحب الحق فلم يصاح
لذمان حقه فالتعدي الى
الخطاء وهو قصير من
الخاطي او الى المكروه وهو
من جهة غير صاحب
الحق من وجه يكون تغييرا
لا تعدية ومن ذلك ان
حكم النص في الربوا تحريم
متناه وقد اثبت الخصم فيما
لا معيار له غير متناه

بيانه والتعليل بالطم لقصر الحكم على المصوح كالتعليل بالثنية لالتعدي فلا يكون فيه تغيير
ونحن وان بينا ان التعليل بعملة قاصرة فسد لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار
القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله ومن ذلك
اي ومن التعليل الغير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين النقود الى آخره الدرهم
والدينار والفلوس الراجحة لاتعين بالتعين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي
واصحابه تعيين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اهلكت الدرهم المعينة او استحققت
لا يفسخ العقد عندنا وعندهم يفسخ ولو اراد المشتري ان يفسخها ويعطى البائع
مثلها قدرا وصفته وذلك عندهم ليس له ذلك ولو مات المشتري مقلما كان البائع اسوة
لغيره فيها وعندهم كان البائع احق بها من غيره علاوا فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف
حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتحسين السلع اما الاهلية فتناظر
لانما ثبت بالعقل والبلوغ والمالك والجمع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع واما
الحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لئلا يشار الى والقد بهذه
الناظر فكان محلا لتعيين ولهذا يتعين في الودائع والقصوب حتى لو اراد المودع او الفاسب
ان يفسد الدرهم المودعة او المقصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك وكذا يتعين في الهبة حتى
يكون للواهب حق الرجوع في عينها لافي مثلها ويتعين في البيع ايضا حتى ان الفاسب
اذا اشترى بالدرهم المقصوبة بعينها طعاما وتقدها لايأجله تناوله ولو لم يتعين فخله ذلك
كالواشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدرهم ثبت انها محل لتعيين واما كونه مفيدا في
حق البائع والمشتري جميعا واما في حق البائع فلانه تلك العين والمالك في العين اكل منه
في الدين ولهذا اودى زكاة العين من الدين لا يجوز ولو حلت الامال له وله على الناس
ديون لا يحنث في عينه ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك
المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه ما يرغب
في غيره واما في حق المشتري فلان ذمته لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشي اذا هلك
الدرهم في يده وبهذا الطريق تعين الدرهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها
شيئا فهلكت بطلت الوكالة واذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتحسين السلع وانما
قد يكون مفيدا في نفسه احترازا عن تعيين صحبات الميراث فانه لا يصح مع وجود الاهلية
والحلية لعدم القائمة فان ما عين من الصحبات وغيره سواء في الوزن ولان الحكم قد يتمتع
بعديت اهلية والحلية لعدم القائمة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم
القائمة ولو اشترى عبده وعبد غيره بثلث معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور القائمة
وهو انقسام الثمن عليهما بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان بيعا بالخصصة ابتداء قالوا
ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مائثرع
لايجاد الاموال بل شرع لنقل المالك الى الغير ولا يثبت المالك فيها وذلك يقتضي ان يكون

محل المالك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينة فيه اصلا والانتقال الى
الدين رخصة كما في جانب البيع قوله وهذا اي التعليل الذي ذكره تغيير الحكم
الاصل اي للحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا وذلك لان حكم الشرع في الاعيان
ان البيع يتعلق به وجوب ملكها بمعنى حكم الشرع في الاعيان ان يتعلق بالبيع ثبوت ملك
الاعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد
الا في موضع الرخصة وحكم البيع في جانب الايمان وجودها وجوبها معا اي حكم البيع
في جانب الثمن ان يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لان الثمن لم يكن موجودا
في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده ووجوبه من احكامه
ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصل في جانب الثمن بوجوده ثلاثة فقال بدلالة
ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعني انها ثبتت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فان
من اشترى شيئا بدرهم غير عين وفي يده او كسبه دراهم او بين يديه دراهم موضوعة
صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوته في الذمة اصليا وكان بحيث لا يجوز الايمان
عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولزمى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة
فساده من جوازه كاقص في جانب البيع بان لم يبيع عن بيع ماله عند الانسان ورخص في السلم
فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم اصلي لا ضروري ثبوته في الذمة مطلقا سواء كان
لبدراهم او لم تكن فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع ثبت دينا في الذمة
بلا ضرورة ايضا فان من له اكرار خطئة او باع خطئة سلا يجوز ثم لم يدل ذلك على انه
حكم اصلي فكذا ههنا لان النهي لما ورد عن بيع ماله عند الانسان وثبت في مقابلته
الرخصة في السلم علم ان ذلك ليس باصلي وان الجواز في الصورة المذكورة بناء على
الحاجة تقديرها كما مر بيانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بثلث ليس في ملكه بل قرر الشرع
على العادة الجارية في الاسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعمل انه امر اصلي وقوله
وبدلالة جواز الاستبدال بها اي بالايمان وجه ثان في الاستدلال بان الدينية في الثمن اصل
يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته في البيع امر اصلي لا ضروري
اذ لو كانت العينة فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في
السلم لبق فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بانثبوت في الذمة على حكم العينة لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينة لم يحز الاستبدال به قبل القبض
كما لم يحز الاستبدال بالمبيع العين الا ترى ان العينة لما كانت اصلا في المبيع وكان العدول
عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان
للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بفساد
رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بفساد
المبيع علم ان الثمن بخلاف السلعة وان الدينية فيه اصل اليه اشير في الاسرار فبهذا

ومن ذلك قولهم في تعيين
النقود في المعاوضات انه
تصرف حصل من اهله
مضافا الى محله مفيدا
فصح كتحسين السلع

هذا تغيير لحكم الاصل لان
حكم الشرع في الاعيان ان
البيع يتعلق به وجوب
ملكها لا وجودها وحكم
البيع في جانب الايمان وجودها
وجوبها معا بدلالة ثبوتها
في الذمة ديونا بلا ضرورة
وبدلالة جواز الاستبدال
بها وهي ديون ولم تجمل في
حكم الاعيان فيما وراء
الرخصة

عرفت ان قوله وهي ديون اي حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينه اصل ودينه السلم عارض * وقوله وبداية انه لم يجز هذا القصد بقصد ما يقابل به دليل ثالث على اصاله دينه الثمن يعني لو كانت العينة اصلا في الثمن لتكن بالقل الى الدين ضرب عذر فيه لا محالة فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقصد ما يقابل به وهو البيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدين في السلم فيه بقصد رأس المال في المجلس دينا كان او عينا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقصد البيع علم ان الدين في اصل * فاذا صح التمين انقلب الحكم شرطا يعني لما ثبت ان الحكم الاصل في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التمين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا لثبوت المالك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت ان المحال شروط وكان في التمين انقلاب ما هو الحكم شرطا * وهذا اي الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلا * قال القاضي الامام في الاسرار حكم العقد ما يجب به والثمن نفسه يجب بالعقد والمحل ما يشترط وجوده ليحل حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عباده او معاملة والحكم ما ثبت بالعقد فكانا في طرفي قبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما * فان قيل * ان سلما ان الدين في اصل في الثمن ولكن لا نسلم ان العينة غير مشروعة فيه بل الدين فيكون اصلا عند عدم التمين والعينة تكون اصلا في حال التمين كما في المكيلات والموزونات والقررة فانها ثبت في الذمة ثمة اذا ثبت صح التمين * قلنا * لما ثبت ان الدين في اصل فيه لم يجز ان يكون العينة معها اصلا لان التمين انفي للغرر من الدين والمالك في العين اكل منه في الدين فكيف تكون الدين مساوية للعينة فلما كانت الدين في اصلا لم يكن العينة مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبه الايمان وشبه الساع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدراهم والدنانير فانها قيم انفسها في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالايمان ولا يقع التقويم بها في الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها في الشرع والعرف ولم يجب بتقابلها دراها ولا يقوم بها غيرها عند الاتلاف كما يقوم بالدراهم والدنانير فتقبل اذا عقد العقد بها في الذم كما يقصد بالدراهم ثبت اثباتا لشبهها بالايمان واذا ثبت او عقد العقد عليها كما يقصد على السلع ثبت لسما الشبهها بالسلع فكان التمين فيها تغيير الاحدى الجهتين لا تغييرا لوجهها الاصل فيصح * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان مغبرا للوجوب الاصل في هذا العقد لم يكن ملاقيا معه * واما تعيينها في الودائع والفصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل يقرر به موجه بان الغصب او الابداع او الهبة لا يرد قط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينة

(شرطا)

وبداية انه لم يجز هذا القصد بقصد ما يقابل به فاذا صح التمين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال الشافعي الحكم في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير بعيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تغيير للحكم في الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات * واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بثمن تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل ولو هلك بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلك قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به * وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المقصوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المقصوب منه كان على الفاسب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والتقاء بما هو حرام فتكن فيه شبهة انطبت فلم يحل له تناوله * واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التمين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكل من العين وبالتعيين ينتقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقاق * واما قولهم المقصود من العقد نقل المالك في الموجود لا الايجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لاجل البايع اذ المشتري محتاج الى تحصيل المالك وذلك بالثمن فوجدناه بالعقد ليثبت فيه الملك للبايع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في البيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن بصدده في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو الساع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به * وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما يتغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكام الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اورد ههنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع * ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغيير حكم الاصل وهو الساع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التمين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم التام بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام الثمن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ما ذكره شمس الاثنية في آخر هذه المسئلة فحين هذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع * فاما في المثال الثاني فلا يتغير حكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق في المقيد فانه تغيير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للمقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اي جبيع ما ذكرنا من الامثلة * وقوله * وقد صح ظهار الذي يظهر الذي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الجريمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل لتكفيره بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذي عند الشافعي فصار تغييرا للحرمة المشاهدة بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية

لم يكن إعلال الكفارة فهو أهل الحرمه فيعتبر ظهاره في حق الحرمه كما اعتبر أبو حنيفة رحمه الله
إيلاء الذمي في حق الطلاق وأن لم يعتبره في الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لأن حكم
الظهار في حق المسلم حرمه متناهية بالكفارة ولا يمكن إثبات مثل تلك الحرمه في حق الذمي
فانه ليس بأهل للكفارة فلو صح ظهاره ثبتت به حرمه مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل
في الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس بأهل للكفارة لأن المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
ولهذا ترجع فيها معنى العبادة حتى تنادي بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تنادي بالنية
العبادة ويقتضي بها ولا تنقام عليه كرها والكافر ليس بأهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة *
بخلاف العبد لأنه من أهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتى لو عتق واسباب ما لا كانت كفارة بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الأيلاء
لأنه طلاق مؤجل والذمي من أهل الطلاق ولأن الحرمه الثابتة باليمين مطلقة لا مؤقتة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الخلع بخلاف الظهار * فصار أي صحيح ظهاره *
او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية أي الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها
فكانت هذه الحرمه شبيهة بالحرمه الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة * قوله *
ومن ذلك أي وما تضمنه الشرط الثالث * ما قلنا أي قولنا الى فرع هو نظيره أي نظير
الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لاقى جميع الاوصاف قلنا لا توجد الا في النصوص
عليه * فاما اذا خالفه أي خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا أي فلا تعدى يعني لا يصح
التعدى لأن من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر وذلك أي خلاف الفرع الاصل *
مثل ما قلنا في تعدية الحكم أي تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم * من الناس في الفطر
أي في الاكل واشرب حالة الصوم وكذا في بيان محل النسيان لاصلة له كما في قوله تعالى
ولقد أرسلنا فيهم منذرين * الى الخاطئ والمكره في الفطر * ان ذلك متعلق بقنا أي قلنا
ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناس بقوله عليه السلام ثم على صومك والعذر
في الخاطئ والمكره دون العذر في النامي فيما هو المقصود بالحكم وهو التقصص عن العهدة
لأن عذر الخاطئ لا يفتك عن تقصير من جهته بترك المسالفة في الحرز ولهذا تجب الدية
والكفارة على الخاطئ في القتل * وكذا عذر المكره لأنه حدث بصنع مضاف الى العباد
لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه * فصار تعدية أي صار التعدية
من الناس اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره أي نظير الناس او نظير الاصل * وعدى
حكم التيمم الى الوضوء أي تعدى الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال
انه ظهاره فلا تنادي بالإبائية كالتييم * وليس بنظيره أي ليس الفرع وهو الوضوء بنظير
الاصل وهو التيمم في اقتضائه الى النية وكونه طهارة لأن التيمم تلويث في ذاته والتلويث
لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا في حالة الضرورة بالنية * وهذا أي الوضوء

(تطهير)

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى اثنية
على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار
إباحة الميتة في حالة الاضطراب الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق سد الرمي لا يدل
على افتقار إباحة الذكية الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ
رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمه المصاهرة من
الوطى الحلال وهو الوطى بالنكاح او بملك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك
ان هذه الحرمه تثبت بطريق الكرامة والتمتع حيث تلتحق الاجنية بالام ولهذا من الله
تعالى علينا بهذه الحرمه بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس
بنظيره أي ليس الوطى الحرام نظير الحلال في إثبات الكرامة واستحلاب التمتع لأن الحرام
سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية
قاسدة * واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في
ثبوت حرمه المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر
من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمه المحرم قهرم عليه امهات
امه وبناتها ان كان ذكرا وآباءه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من مائ الرجل
والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد * وذلك لأن المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن
تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو
جزء الام منه مضافا الى الاب بالعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالعضية
ثبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما
جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صار اشخصا واحدا يعني في حصول ما هو
المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود
بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطة تعدت الحرمات الثابتة في
حقه اليهما فيصير آباء الوطى وابناؤه في الحرمه بمنزلة آباء الموطوءة وبناتها وامهات الموطوءة
وبناتها بمنزلة امهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك أي الحكم الثابت للولد وهو اثبات
الحرمه المذكورة الى سببه وهو الوطى لأن حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف
عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقسم ما هو سببه من اليه مقامه كما
اقسمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر واجباب العدة والفرم مقام المشقة في تعاق الرخص
به فصار أي الوطى عاملا في إثبات الحرمه بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين
الشخصين * فلم يميز تخصيصه أي تخصيص الوطى الحلال بإثبات هذا الحكم باعتبار معني في
نفسه وهو الحل ولا يبطل الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معني في نفسه وهو الحرمه اذ لا
أثر لصفة الحرمه في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في
إثبات الحرمه * ولا لصفة الحل في إثباته اذ الولد يوجد بالوطى بأي صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمه المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس بنظيره
في إثبات الكرامة قلنا
ما عدينا من الحلال الى
الحرام لأن الوطى ليس
بأصل في التحريم حلالا
كان أو حراما وانما الاصل
هو الولد المستحق لكرامات
البشر فلما خلق من المائين
تعدى اليهما الحرمات
كأنهما صار اشخصا واحدا
فصار آباؤه وابناؤه كآبائها
وابناتها وامهاتهن وبناتهن مثل
امهاتهن وبناتهن تعدى ذلك الى
سببه وهو الوطى فصار
عاملا بمعنى الاصل فلم يميز
تخصيصه لمعني في نفسه
وهو الحل ولا يبطل الحكم
بمعني في نفسه وهو الحرمه

الرشدة وغيره سواء في استعاقب الكرامة ولا يقال الاتحادات ثابت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزءا لام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لاننا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالحرية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنات المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات تقيوا اثباتا فتي ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا الى ضرورة الزنا وبهذا هذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في الغصب مع كونه عدوانا محضابا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الحرمان لا يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصل كسببية البيع للملك * ثبت بشروط الاصل اي ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان فيه كالبيع فلم يثبت بعد الى صفة العدوان في التبع كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي وخلقه عنه ولم يثبت في كونه تلويشا في نفسه * قال شمس الاثمة رحمه الله انما ثبت الملك بالغصب حكمه كانه كواجب بالبيع وانما ثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضي ان يكون شرطه مشروعا * وقوله وكان هذا الاصل اني اخبره جواب عما يقال قد اتمم الوطى الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما قلتموه مقامه في اثبات النسب حتى لم يثبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاج في اثباته كما يحتاج في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بيني على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطى في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم مقام الحديث في انتفاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الرية كانى عن الربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دل على المسبب ثبت به شبهة وجود السبب مقام حقيقته وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فاقبى على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال ادعوههم لا يادهم والتي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله ولعاهر الجرح فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اي قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة وبما رزى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفقد من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت الا بالفرش لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى * بملك الميكن فكيف ثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة بصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا وجوب الضمان لا اصلا ثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فاما النسب فاقبى على مثله من الاحتياط فهو يجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر املكه ولا تحصى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمات من كل جانب الى الآخر حتى صار اباه وابناؤه كآبائهم وابنائهم وعلى العكس * ان هذه الحرمة اي الحرمة النابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات حتى لم يصير اخو الوطى كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته في الحرمة ونحوهم كالاعمام والعمات والاخوال والخالات * لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم يعنى اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد بالحرمة في الاصل مقتصرة على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة في الاصل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا حكم النص في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل * او المسمى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت في الاصل موقفة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا تنوقت الحرمة به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اي احكامها بوجه والاول اوجه * وهذا اي التعدى الى ما ليس بدليل للاصل مما يكثر املكه كتعدية ايجاب الكفارة من جماع اهل في رمضان الى جمع الميتة والبهيمة * وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواط والتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب البهية لانه المخامرة لان البهية او الميتة ليست مثل النصوص عليه في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت الكفارة به * وكذا اللواط ليست مثل الزنا في الحاجة الى ازاله لما مر * وكذا التبيذ ليس فشر الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم اشتداه قليلا الى كثيره بخلاف الخمر * قوله * ولا نص فيه * التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابى زيد ومن تابعه من التأخرين * وعند الشافعي رحمه الله ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يمرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجه وان كان مثبنا لزيادة كان النص عنها سا كذا يكون بيانا والكلام وان كان شاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيحوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجه فيبطل التعليل على خلافه * ولكننا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلوم الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع * وان كان مثبنا لزيادة لم يمرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لمية او لها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما ثبت بالنص وبعد الزيادة بصير بعضه وقدينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بارأى * واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب المير ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه

ولا نص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص مناقضة لحكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية بموافقة النص لفوم الكلام لان النص يعنى عن التعليل ومثال ذلك قول الشافعي في كفارة القتل العمد والميكن الغموس

تأيد النص على معنى أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكد بعضها ببعض فإن الشرع قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتصديق والمقول في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمقول ولم ينقل عن أحد في ذلك نكير فكان ذلك إجماعا منهم على جواز ذلك ويوضحه أن الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام إذا روي لكم عن حديث فاعرضوه دلي كذب الله فإوافقوا قبلوه وما خالف فردوه مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة وهذا بخلاف التعليل بعلّة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيد لأن التأكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت الحكم وتأكيده الشيء الذي يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه ألا ترى أن معنى التأكيد هنا أنه لو لا النص لثبت الحكم بدو في العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها أصلا لأنها تستفاد من النص فتعتمد بعدمه لا بحالة ثبتت التعليل بعلّة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه ومثال ذلك أي مثال تعدى الحكم إلى ما فيه نص على وجه يجب إبطاله أو تغييره قول الشافعي في كفارة القتل واليمين الغموس أي إيجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمين المتعقبة فإن الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجنابة وذلك أكمل في الغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام خسر من الكبائر لا كفارة فيه وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم يقتضي أن تكون جهنم كل جزائه فأيجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأي وشرط الإيمان في مصرف الصدقات وشرط الشافعي رحمه الله الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكمالات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فإن الإيمان فيه شرط بالإجماع وقلنا نصوص الكمالات وصدقة الفطر غير مقيدة بالإيمان فلا يجوز إبطال إطلاقها بالتعليل كما لا يجوز إبطال التقييده وكذا قوله تعالى لا ينهكم الله عن الذين لم يقاتلوك إلا بغير عدل على جواز صرفه إلى أهل الذمة فكان اشتراط الإيمان بالتعليل مخالفا له وانما شرط الإيمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي زاد مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لم أذبح بعثه إلى اليمين ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم ومثل شرط التملك في طعام الكفارات فإن الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا بالكسوة وهو قاسم لأن الطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالإباحة فاشتراط التملك فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيه بالتعليل فيكون باطلا وشرط الإيمان في رقة اليمين والظهار أي اشتراط صفة الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة القتل قاسم أيضا لأن إطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى أو تحرير رقبة فحري رقبة من قبل أن يخاصم يقتضي الخروج عن العهدة باعتناق الرقة أن كفاية تقيدها بأؤمنة يكون تغييرا موجب هذا النص بالرأي فإن تقييد المطلق بتغير كإطلاق التقييد هذا أي ما ذكرنا من التعليل في هذه الأمثلة كله أي أكثره تعديدا إلى ما فيه نص بتغيره بالتقيد وفي اليمين الغموس تعديدا إلى ما فيه نص

(بالإبطال)

وشرط الإيمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التملك في طعام الكفارات وشرط الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعديدا إلى ما فيه نص بتغيره بالتقيد

بالإبطال قوله واما الشرط الرابع أي اشتراط الرابع وهو أن يبقى حكم النص أي النص المعلق على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه أي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الأصل أي المقيس عليه أو حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالمثلة المذكورة في قوله ولا نس فيه وهو معنى قوله كما بطلناه في الفروع والضمير في نفسه وإبطاله راجع إلى التغيير ويجوز أن يكون معناه أن تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأي كان تغيير حكم نص الأصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الروايف لا معيار له وذلك أي تغيير حكم الأصل فيما قاله الشافعي على ما قلنا في باب الوقوف على أحكام النظم أو في بيان الشرط الثالث ومثل قوله أي قول الشافعي في حد القذف أنه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبرية فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم كزنا وشرب الخمر وهذا أي قوله أن حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لأن النص الوارد في حد القذف يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة على سبيل التأييد حدا ولهذا فوض إلى الأئمة وهو يصلح حد لأنه إيلام معزى بإخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حد لأنه إيلام ظاهر وقد أبطله أي أبطل الشافعي هذا الحكم فجعل بعض الحد حدا لأن الوقت من الأبد بعضه يعني أنه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لأن الوقت أي الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة من الأبد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص وهذا الكلام انما يستقيم إذا جعل الشافعي رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وليس من مذهب ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق فالأولى ما قال شمس الأئمة رحمه الله أن القاذف ساقط الشهادة بالنص إدا على وجه يكون ذلك متمما لحد وبعد التعليل بتغير هذا الحكم فإن الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغير إن الجلد إذا لم يضم إليه التغيريب يكون حدا كاملا وإذا ضم إليه يكون بعض الحد وأثبت الرد بنفس القذف يعني أثبت الشافعي رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كزنا وشرب الخمر ونحوهما فإنه إذا ارتكب كبيرة بصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان وهو تغيير أي أثبت الرد بنفس القذف تغييرا لموجب النص فإنه تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا رتب الرد على القذف وعدم الاتيان بأربعة شهداء كإرتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت إلا بمضي مدة فثبت الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كإثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد في على الجلد في زنا البكر بملة أنه صالح لمنع من إزنا كالبكر وهو تغيير لأن الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة إذا لغا تدخل على الأجزاء اسم لا كافي فني زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص ثم أنه

واما الشرط الرابع وهو أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما بطلناه في الفروع وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التملك أنه تغيير لحكم النص بعينه لأن الإطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الأكل على ما قلنا ومثل قوله في حد القذف أنه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة حدا وقد أبطله فجعل بعض الحد حدا لأن الوقت من الأبد بعضه وأثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية وهو تغيير لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الإبطال ومثله كثير

وان زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتقريبه لا بالقياس
الا ان انما يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارض الكتاب كالتقريب ما ورد
الشيخ في هذه الامثلة على سبيل الاستطراد * وجعل الفسق مبالاة للشهادة حتى لا ينعقد النكاح
بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاءه عنده اعتبارا بالعبء والصبي
* والولاية حتى انما يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج منه في احد قوله لان الفسق نقص
يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالحق * وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص
في حق الفاسق اثبت والتوقف في خبره لا لا يبطال وبعدم ما عين جبهة البطلان فيه لا يبقى التوقف
فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله * وان لم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست
بعلامية لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص المعلن
في القيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في القيس عليه وهو الكسوة وفي قبول
شهادة الزائف بعد التوبة لم يتغير حكم القيس عليه ايضا وكذا البواقي * فالنظر في الامثلة ما ذكر
في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها ينجس المواضع حتى اوقل
الحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شي لان النبي عليه السلام انما استثنى الجسد لان من طعمه من الايداء كل
ما يكون من طعمه الايداء كان مستثنى من النص بمنزلة الجسد * وقلنا هذا تعليل باطل لا نالوجعلنا
الاشياء باعتبار معنى الايداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الجسد فكان تغييرا
لحكم النص المعلن بالتعليل * وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار
فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله لان الخيار للنظر والبس يتفاوتون
في الحاجة الى مدة لنظر فوجب ان يكون ذلك مقوضا للرأيين * وقال ابو حنيفة رحمه الله
هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص
مع ان هذه مدة تامة سالحة لا تقيء النظر ودفع العين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة
الحاجة الى النظر * وذكر الشيخ في يوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الوابي قال رجل ان
عبدك قد اخذ فلان فبيعه وصدقه فلان فباعه فابطل لان النهي عن بيع الاتقي
وان كان معللا بالجزء عن التسليم الا انما اوجوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل
مبطلا لنص لان هذا العبد آتق في حق المتعاقدين والحكم في النصوص عليه ثابت بالنص
لا يعمه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة
بانقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح * ثم ذكر الشيخ
رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * فقال وقال الشافعي انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل في مسائل نقد وتعم فيما ايتم * منها ان نص الربوا بم القليل والكثير
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يعني هذا النص لا ينفصل بين القليل والكثير
فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعدم ما علموه بالكيل
والجنس وعلقت الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متاولا لتعليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

(الموجبة)

اوجب بالتعليل لاتعدية لحكمه * وهو معنى قوله فخصصتم منها اي من الخطة اذ المراد من
الطعام الخنطة ودقيقها في العرف * القليل وهو الذي لم يدخل في الكيل بالتعليل * ولا معنى
لقولكم ان الامتثاله يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوي
هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام
والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا
ان يوجد المخلص وهو التساوي بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوي
والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوي لان يقال المستثنى مكيل فان بيع
المكيل منه يخرجه حرام كذا ما يتساوى بفرقا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساوى الا ان
التساوي انما يعرف بالمعيار لا بمساواة من المقدار كذا في الاسرار * ومنها ان النص اوجب
الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقر لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقر لا لجملة وفقرها
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في خمس من الابل شاة في اربعين شاة واما لهما نصار
كان الله تعالى قال انما الشاة للفقر فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدرا
المشغوعة للشيخ * وانتم ابطالتم اي اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغيير
لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يعمه
تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لانه يسعد تركها الى غيرها وهو اقيمة فكان هذا مثل
نقل حق الشيخ من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع
لهدية الى محل آخر وهو اقامة اخذ مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق
المستحق مراعى بصورته ومعناه يعني قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص
والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال القياس
لا يبطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لتقل الحق
من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الباء
بقوله اي في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء * واوقيل الشرع اوجب الزكوة الى آخره
لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهي التثنية لغة فكانت هذه الاضافة لقسمة
بان جعلها حقهم وجعلهم مستحقين للتثنية على صاحب المال كما لو اوصى بثلاث ماله لاهيات
اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم الاثلاث * ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله
تعالى لم يرش لقسمة الصدقات بمالك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة
فين ان الاضافة للقسمة بينهم ثبوت اي الحق الواجب مقسوم بينهم وجوبا لا يختص به
صنف منهم ثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطالتم
التركة وحق سائر الاصناف يجوز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل
وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه * ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح
الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها

فخصصتم منها القليل بالتعليل
والنص اوجب الشاة
في الزكوة بصورتها
ومعناه فابطلتم الحق عن
صورتها بالتعليل والحق
المستحق مراعى بصورته
ومعناها كما في حقوق
الناس واوجب النص
الزكوة للاصناف المسمين
بقوله تعالى انما الصدقات
وقد ابطالتموه بجواز
الصرف الى صنف واحد
بطريق التعليل واوجب
الشرع التكبير لافتتاح
الصلوة وعين الماء لفعل
المين التجسس وقد ابطالتم
هذا الواجب بالتعليل

وقال الشافعي انتم غيرتم
حكم النص بالتعليل في مسائل
منها ان نص الربوا يعم
القليل والكثير وهو قوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام

التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فظهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر وانتم بالتعليل بالشاء وذكرا الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع عين الماء لفصل الثوب النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من يلا لعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء مثل الخل والماء ورد ونحوهما قوله ﴿ والجواب ان هذا اي ما زعمت انا غيرنا النص بالتعليل ﴾ وهم اي شيء ذهب اليه قلبك من غير دليل ﴿ اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص اتما ثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل ﴾ وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة ﴿ ان المستثنى منه يعني اذا لم يكن مذكورا انما ثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من الذي اي المنق لان حذف المستثنى في النفي جائز بعله ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيرا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ﴾ وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاءني الا زيدا لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تم فيكون استثناء الواحد من العام ﴿ ولو اضمر فيه القوم حتى صار كأنه قال جاءني القوم الا زيدا لا يصح ايضا لان القوم بجهولة ﴾ ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان محيى جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان هذه لا يصح الا في النفي ﴿ كما قال اي محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فمبدي حر ﴾ كان المستثنى منه بنى آدم اي ان كان في الدار احد من بنى آدم فكذلك احتي او كان فيها سي او امرأة بحيث ولو كان فيها دابة او متاع لا يباحث لان الدابة او العرض لا يباحث المستثنى فلا يدخل تحت العين ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث ﴿ ولو قال الامتاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتعقبه وفي العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الخواشي وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب فقال ولو كان قال الثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء اي كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وان كان فيها شيء من سواكن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل ما قل يعلم ان الخائف لم يقصد في هذه الاشياء بيمينه عن الدار ﴿ ثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى ﴾ وهما استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

(الاستثناء)

والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك لان المستثنى منه انما ثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من الذي كما قال في الجامع ان كان في الدار الازيد فمبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان لان المستثنى حيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء وهنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منه حال التساوي ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغير بالنص مصاحبا بالتعليل لابه

الاستثناء لم يقع عما سواه فظاهر انما اذا دل على الاستثناء عنه لقبل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل عاين من اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام بهذه الدلالة اي بدلالة استثناء الحال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله الاعلى حالة الركوب وكما في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اي لا تدخلوها في الاحوال الاحالة الاذن وهو اي عموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه في الاستثناء ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجاع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغير بالنص اي حاصلا بالنص يعني حصل تغير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا بالتعليل اي موافقه وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صارو التقدير فصار التغير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد من هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل على ان القليل ليس بمعمل له بوافقنا لان التغير حصل بالتعليل على ما زعمت وباقى الكلام مذكور في فصل الاستثناء قوله ﴿ واما الزكوة فليس فيها حق واجب للتغير بتغير بالتعليل اي ما ابطنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير واعلم ان لما شئنا في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انما ابطالنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقول في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة فعرقا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كالوادي عن خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم والثاني واليه مال الشيخ باكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة بتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وعلى الجارية المشتراة فجاراة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث ولهذا لا ينادى بدون النية ولا يجوز ان يحجب لامباد بوجه لانه يؤدي الى الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى دلي الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير بتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد اوراق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء نفسه ثم امر بالتجار المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمل مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعبدوا رزاق العباد
يقوله جل ذكره وما من زيادة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء
بالنصوص الموجبة لزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايضا
لرزق الموعد لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق
الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله
تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه
ضرورة * كالسلطان يجبر اي يعلى من الجائزة وهي العتية الراتبية يجوز اختلافه ثم امر بعض
وكلائه بان يجز تلك المواعيد من مال معين له فيده يكون اذا استبدال هذا المال المعين الذي في يد
هذا المأمور ضرورة * وكان اودع عينا عند آخر عمره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع
وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا فبين ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة
الامر بالصرف الى الفقير والناظر في ضرورة النص كالناظر في النص (فان قيل) فيما ذكرت من المثال
الاستبدال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما
ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ابقاء الرزق الموعد من عين الشاة الا ترى انه لو ادها يجوز بالاجاع
فلا حاجة الى التغير واقامة الغير مقامها * قلنا انما يشكركم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى
قيمتها فان ذلك درجة اخرى * فقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضاً حقه من حيث
انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقدم يسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه
يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعد وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى
قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله تعالى ما يصير قابضاً اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير
قابضاً مالم يقبض لان المطلق غير المقيد فحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة وبصير حق الله تعالى
مطلقاً ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل
الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجله على
آخر كحظته وعليه مائة درهم لاخر فقال الذي عليه الحظته اذ الدراهم التي على يدي عندك من
الحظته قاذى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضاً حق نفسه وانقل حق صاحب
الحظته عنها الى الدراهم في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضاً للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه
يتضمن قبض صاحب الحظته حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال
اخر وهو يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤدياً حق الله تعالى بماليتها
من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لامن حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء
فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التغير مجامعاً للتعليل بالنص اي
اجتمع التغير بالنص والتعليل واقتضى لان التغير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعي
جواب عما قال لاحد من الفقهاء وجوز استبدال النص لا فائدة في التعليل بعد اذ قانته تعدية الحكم
الى محل لان نص فيه وامر يوجد ههنا * فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقاً تناول الاستبدال

كالسلطان يجبر لا ولياً به مواعيد
كتبها باسمهم ثم امر بعض
وكلائه بان يجزها من مال
بيته كان اذا بالاستبدال
فصار تقييداً بما لا يتعلل
بالنص لا بالتعليل وانما التعليل
الحكم شرعي وهو كون
الشاة صالحة للتسليم الى
الفقير وهذا حكم شرعي

بما يصلح لدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له كالوا سكن الفقير داره مدة الزكوة لا يجوز عن الزكوة
لان المفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف * او هو رد
لكلام الخصم فانه لما زعم ان التعليل لا يقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا بعدية حكم شرعي الى موضع
لان نص فيه بين اولاً انه لا حق للفقير وان التغير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانياً ان التعليل
لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة لكفاية حتى
الفقير فحينئذ لم يلصق صلاحية الشاة وبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حتى الفقير لتعديها
به الى ما لا نص فيه * وبينه اي بان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة
يقع لله تعالى بائنه قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلو من قبض الفقير
كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات * وقال عليه السلام
الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير * ثم يصير الفقير بدوام يده عليه
كن امر لاخر ان يجب لفلان عشرة على انه ضامن فذهب بصير الموهوب له
قابضاً لا امر اولاً ثم قابضاً لنفسه بدوام يده * قرينة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الاتام كما
قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولما له من الخبث كما قال عليه السلام ان هذه
البياعات يحضرها اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن السبب
وهو المال * واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاوساخ كالا المستعمل على ما وقعت
الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم يا منشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ
الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا كانت النار يترك في الامم
المانسية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينفع بها احد واحلت لهذه الامة
بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للفقير اذا لم يكن
عاملاً لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم
النص ما اوجبه النص والنص الموجب لشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون
ثبوت صلاحية حكم النص * ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص
بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ماعلاً تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت بعد ما
قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص
* فعلاً بالتقويم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها
مالا متقوماً لان حاجة الفقير تدفع باعتبار التقويم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة
في الميت منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالاً منه لو لم يكن متقومة
لم يدفع بها حاجة الفقير اصلاً فعلاً هذه الصلاحية بعلة التقويم وعديتها الى سائر الاموال
لاشترط في العلة على موافقة سائر الملل فان حكمها تمهيم حكم النص مع بقاء حكم النص

قياسه ان الشاة تقع لله تعالى
بائنه قبض الفقير قرينة
مطهرة فتصير من الاوساخ
كالملء المستعمل قال النبي عليه
يا بني هاشم ان الله تعالى
كره لكم اوساخ الناس
وعوضكم منها بخمس
الخمس وقد كانت النار
تنزل في الامم المانسية
فتحرق المتقبل من الصدقات
واحلت لهذه الامة بعد
ان ثبت خبثها بشرط الحاجة
والضرورة كما تحل الميتة
بالضرورة وحرمت على
النبي فصار صلاح الصرف
الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى
بائنه اليد ليصير مصروفاً
الى الفقير بدوام يده حكماً
شرعياً في الشاة فعلاً
بالتقويم وعديتها الى سائر
الاموال على موافقة سائر
الملل

في المصوص عليه على قراره وهذا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يبدل
بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى
وما عجب لله تعالى عبادة يحجب بلا شراكة وما يأخذ الفقير يأخذ حقا لنفسه لا شراكة لاحد
فيه فعملت ان انشاء يتأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول بضرورة
والتعليل لم يقع لخلق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب
بالاجماع وكذلك يجوز بالاجماع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا
يشغل الا النصاب فعمل انها غير ان * قل واذا ثبت هذا لم ضرورة ان الواجب بالنص شاة
وجب اخراجها الى الله تعالى حقا له كما يخرج المجدد والتقربان وهي صالحة لخلق الفقير لان
حق الفقير لما كان دلي الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم يتصور ثبوت ما يصير لله
تعالى حق للفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فقصر الشاة قبل ان تصير لله تعالى
صالحة لخلق الفقير ضرورة كرجل يتو في دراهم دلي رجل ثم يوفها غيره فتكون صالحة
لايضا حق الغير حين استوفها لنفسه ثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق
الفقير انها صالحة لا يفاء حق لانها حق له وانما تصير حقا له بعدما تصير لله تعالى وكونها
صالحة لا يفاء حق الفقير حكم شرعي فعمال التصرفات تعرف شرعا كقولنا نخرم لاتصلح
علا للبيع انما يصلح * لا يكون صلاحية حقا لعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب فيه
ولما كان حكمها شرعيا قبل التعليل ليدعى صلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل
التعليل انما كانت العاقبة لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع
* فان قبل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى
والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى
لما امرنا بايضا رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطابق دلنا على الغاء الاسم في حق
الايفاء وحققهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تفسيرا على من وجب عليه فيده اوصل
الى ما في نصايه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايضا الرزق لا بالتعليل
فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على مأمرواته مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف اما
قام الدليل انه نهى لاکرام الابوين بهن الاذي عنهما وذات في جنس الاذي لافي الاذي
بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذي المطابق * فصار الحاصل ان وجوب
الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير
والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قوله للتعليل لا يفيد المنصود مع بقاء الاول
على حاله لان الغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى
لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان
حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال
لا في غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية صلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعني في غير الشاة بدليل ولم يتعد صلاحية
اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه ثبت انه لا بد من كلا الامرين فذلك ذكر الشيخ قوله
وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل
بأذنه * قوله * ولما ثبت الى اخره بنى الخصم كلامه في المسائلين على حرف واحد وهو
ان الزكوة يجب حقا للفقير ابتداء فبجعل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام الملك
ولما ابدل الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك نقل
ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام
على حقيقتهما وهي التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون
حقا لغيره بل يحمل على انها لام العاقبة اي يصير المودى لهم بعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والظلم
ولكن لما ادى عاقبة الى الامرين صار كأنهم التفتوه لهما * ومنه قول الشاعر شعر *
لدوا الموت وابنوا للخراب * فكأنكم يصير الى الخراب * ومعلوم ان الولادة والبناء
ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد لئلا او من الموت والبناء من الخراب لما
كان الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام لتقصر جنس الصدقات
على الاصناف المحدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها للاستحقاقهم جميعا كما يقال انما
الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا يكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان
تصرف الى بعضها وهو مذهب عمرو بن وائل وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك
وابن العسيلة وابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه
عمدنا * اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعني وان سلمنا انها لملك لا تدل ايضا على ان
الصدقة تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اي اثبت لهم الملك في المال بعد
ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اي
صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون
في الآية دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة *
او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب خالص
حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام
للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير لا ان الملك
في الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفي الوجهين بعد ولا يعرف وجه عطف لانه على تقدم
* وتبين انما ما ابدلنا حق الباقي بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا
على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى
وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك لجهالة كان ذكرهم
ليان المصروف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي البذل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب
خالص حق الله تعالى كان
اللام في قوله تعالى للفقراء
لام العاقبة اي يصير لهم
لعاقبة اولانه اوجب لهم
بعد ما صار صدقة وذلك
بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * وبيانه ما ذكر الفاضل الامام رحمه الله ان
الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه من ذلك التقدر لاحق لاحديه
وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر
بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كنف الفقير بالآية في حق الزكوة شرطا
لتأدي حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الغني بقاءه * واذا صار هكذا قلنا الاصناف
السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكوة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكوة
اليهم كالكعبة والصلاة اليها لا ان تكون مستحقة * ثم اتا دللتنا قلنا انما صاروا مصارف
يفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف
آخر لم يعرف سببا شرعا من القرم والقربة والرق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل
والغاري في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لحاز
الصرف اليهم معافاة من غير اشتراط الحاجة كما في الوارث وكذا لو اجتمع في شخص واحد
اسم مختلف بان كان مكاتباً وابن سبيل ومكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان
الاتفاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سبها على حدة كما في الارث اذا اجتمع ميان في شخص
ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع
بهم هذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء انتى هي اسباب الحاجة ليدل على
بان الفقير مستحق بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعمل انهم مصارف
بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قبل انما الصدقات لل محتاجين باي سبب احتاجوا
ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر به * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم
النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت
اليهم ام لا لكعبة قبله وصاحبة للصلاة اليها اداء واستقبالا لفضل العباد لا * وتبين ان
التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلاة لاحق
العبد * وتبين ان المقصود بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد بينوا كذلك فلا يجوز
لاحد ان يذكر كونهم مصارف الا ما انتسج من المؤلفات فلو بهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلا * كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان للحاجة المصروف اليه الى الرزق فكان ذلك
بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزقا على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل الفقراء
في حياية الصدقات * وهذا بخلاف مسألة الوصية لانا انما الغنيا الاسم في الواجب عليه
صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم العرف الى الرزق حتى ان رجلا
لو تذر فقال الله على ان تصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤدبها الى فقير واحد
لانه التزم بانظر الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق
صرفه اليهم بل لثبوت الولاية على الموصى بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث ساء
وانما سمى ثلاثة اسماء * فيجب الصرف على ذلك لما لفت عبرة الصدقة في حق الوصى كن امر

(بالتصدق)

بالتصدق يشاء لا يحل له التصديق بغيرها وفيما ائتم الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار
* ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعزى عن حكمة وقائدة وليس كذلك
او امر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن
قائدة فلذلك روى في امر العباد للاسم والمعنى جميعا * قوله * واما التكبير فواجب لينة
الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في الحرمة عين التكبير عنده
فلم يجوز اقامة غيره مقامه كاقامة الخدم الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله
عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلاة عبادة
يدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تاتي عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
للماهر والسجود للجبهة واللسان من جلة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان
المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان به
يحصل انشاء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير
الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذا ثناء على اللسان من عمل الايمان وهذه
الكلمة آلة بها يحصل الاداء الان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكرة بلسانه ولهذا
قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان
صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل بدو انما يتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل
لا يجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل به بالصلاح لذلك العمل كاليك الجمعية واستعمال
التم للكتابة والسكين للنضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل
واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت وبقي استعمالها
واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يتبدل آلة اخرى وهو كقوله ويستخرج ثمانية اجار
فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة الدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان يتعين ويجوز
ان يتخير بينهما وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها
لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان
وضعها لا يفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل
غيره له لان المستحق بالمقد منافعه ومنافعه لا يتصور الا انه فصارت نفقة بمنزلة المستحق
فلم يقم غيره مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل
صفة في الممول بعمله وعمله آلة لا متصودة وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له
بامر ينقل اليه حكما لانه مماثل تلك بالاستعارة والاجارة واذا صار له صارت الصفة الحاصلة
به له كالمول يعمل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الآلة * ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث
لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها
من الاذكار وهي ان المقرو من عند الله تعالى ويحرم على الخائف والجلب قرأته فلا يجوز
اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفائدة من السور لما سوى الفائدة في الفضيلة

واما التكبير فواجب لينة بل
الواجب تعظيم الله بكل
جزء من البدن والالسان
منه لانها من ظاهر البدن
من وجه فوجب فعلها
والثناء آلة فعلها فصارت
حكم النص ان يحمل التكبير
آلة فعله لكونه ثناء طارفا قد
يناء الى سائر الانية مع بقاء
حكم النص وهو كون
التكبير ثناء صالحا للتعظيم
وانما ادعيته هذا دون ان
يكون التكبير بمينه واجبا
لانا وجدنا سائر الاركان
افعالا توجد من البدن
ليصير البدن فاعلا فكذلك
اللسان

فصاروا على هذا التحقيق
مصارف باعتبار الحاجة
وهذه الاسماء اسباب
الحاجة وهم بمحلتهم الزكوة
مثل الكعبة للصلاة وكل
صنف منهم مثل جزء من
الكعبة واستقبال جزء
من الكعبة جائز كاستقبال كلها
فكذلك هنا وكان قول
انشأني رحمة الله تعالى
جبل الزكوة حقا لامباد
وهو خطباء عظيم

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى بلغة اخرى ولا يثاء آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يحجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فتغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبق اعلاما * وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والثناء آله فعلمها اي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث و بمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير على تأويل اللسان بالجارجة وذكره بعده في قوله آله فعلمه على الاصل * وأشار بقوله ثناء مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الخلق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي حتى لا يصير شارعا به * وانما ادعينا هذا اي ان الواجب بالنص هو التعظيم بالله - ان التكبير الله قوله * وكذلك استعمال الماء اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من التقي الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ان آله العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء الله اي آله ازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة ازالة الماء الله * فاذا عدنا حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح آله كاخل وماء الورد وكل ما ينصرف بالمصير فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعي اي كون الماء آله صالحا للتطهير حكم شرعي * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال يعني انما اردت بكونه آله صالحا للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصح تعليله * وانما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو عدم نجاسة حالة الاستعمال * ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء الالفة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة ازالة * فعدينا هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل * ويانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى وازلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما ينظف به كالركوب والعلوب اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يظهر مالم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء بشارك الماء في الانزلة فيشارك في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق ازالة كما في الماء * ولا يقال الماء مع كونه طهور نجس بالغسل بقياسا وسقط حكم القياس

(في حقه)

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لانقائها باستعمال الماء فيقي على اصل القياس * لانا نقول لان لم ان الماء يتنجس بالغسل به لانه متى نجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة الغسل اذ لا حقيقة للطهوية الاحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الاترى ان الضرورة ترتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة ثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار ازالة فصار كل مزيل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان يتبدل في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان يقطع المجاورة عن الثوب بتكر الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بنهاى النجاسة بازالة العين والاثر فيما له اثر وبالثبت فيما لا اثر له ثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان التجسس باول الملاقاة ان لم يغير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الملاقاة ولم يبق بالمجاورة فاذا زال الجاور ظهرت الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء * قوله * ولا يلزم ان الحدث لا يزول بشار الماءيات كونه طهورا بدلة ازالة جاز في النجاسة الحكيمة الخلق بهذه العلة ايضا لان طهوية الماء فيها باعتبار ازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة السمي بالحدث ليثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل * وذلك اي المزال امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا * اما حقيقة فظاهر * واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الانا لا يغسل وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبت عند استعمال الماء الذي لا يبالى بنجته بقوله حل ذكره ولكن يريد ليتطهركم فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر الماءيات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا لان سائر الماءيات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بنجته فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجته عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر الماءيات فاموال لا توجد مباحة الى الغالب فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجته وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

وكذلك استعمال الماء ليس بواجب بعينه لان من التقي الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء لكن الواجب ازالة العين النجس والماء آله فاذا عدنا حكمه الى سائر ما يصلح آله بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آله صالحا للتطهير وهو حكم شرعي وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال هذا حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فمدينه الى نظيره

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بشار الماءيات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالى بنجته ولم يستقم اثباته في اوان استعمال سائر الماءيات بالرأى وهو محالا يعقل مع ان سائر الماءيات يلحقنا الحرج بنجتها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فينتج الالحاق قياسا ودلالة * ولا يقال
إذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال المانع ينبغي أن يجوز الصلوة بدون استعمال الماء
* لانا لا ننكر وجود المانع من أداء الصلوة في المحل فإنه ثابت بالإجماع ولكننا نقول أنه
لا يصبر عزالا باستعمال المانع لأن إزالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى المانع
* أو نقول هو ثابت في حق المنع عن أداء الصلوة بالإجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال
المانع وظهر أثر ظهوره بإزالته وصيرورته خيضا باستعماله فيه وإذا لم يثبت في حقه
بقي غير مظهر لتوقف الطهورية على الإزالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء (قوله)
ولا يلزم معنى على هذا الجواب أن الوضوء صحيح مع هذا أي مع أن المزال غير معقول المعنى
بغير النية بمعنى لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحلق غير الماء به لكون
المزال غير معقول المعنى ينبغي أن تشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول
المعنى كما في التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وإنما حدث في المحل
نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلًا له والنية من شرائط العمل فإذا بقي الماء
مطهورا بطبعه ولم يتغير لاحتياج إلى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف الزاب فإنه ليس
بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وإنما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند إرادة
الصلوة فيشترط لظهوره إرادة الصلوة فإذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحق بالماء
فبعد ذلك لاحتياج إلى النية كذا شرح القويم * قال القاضي الإمام رحمه الله هذه مسائل
لا يستقيم الكلام فيها إلا بدع تمييز الآلة من الركن فالركن بالإجماع لا يقوم مقام ركن والآلة
يقوم مقام الآلة والله أعلم

﴿ باب الركن ﴾

قوله ﴿ ركن القياس ما جعل علما على حكم النص ركن الشيء جانبه الأقوى لغة * وفي
عرف الفقهاء ركن الشيء مالا وجود لذلك الشيء إلا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة
ولما لم يكن للقياس وجود إلا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه * وإنما
سماه علما لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل إمارات على الأحكام في الحقيقة لا موجبات
فكان ذلك المعنى معرفة الحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم في المنصوص عليه
أن كان مضافا إلى النص وفي الفرع إلى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الإمام
والشافعي ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وإن كان الحكم
مضافا إلى العلة في الأصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا وجمهور
الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معا * وذكر
بعض الأصوليين أن العلة في الأصل بمعنى الباعث وهي أن يكون مثله على حكمه صالحة
لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمانة المجردة لأنها إذا كانت مجردة
أمانة وهي مستنبطة من حكم الأصل لزم الدور لأنها من حيث كونها مستنبطة من

(حكم)

حكم الأصل تكون متفرعة عنه ومن حيث أنها أمانة مجردة ولا فائدة للإمانة سوى
تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الأمانة المجردة لا فائدة لها
سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليق بها لأن الحكم في الأصل معرف بالنص أو بالإجماع *
فما شتم عليه النص يعني يشترط أن يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص
من الأوصاف التي اشتمل عليها النص * أما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجفس
أو بصيغته كاشتمال نص النبي عن بيع الأبق على الجزع عن التسليم لأن ذلك المعنى لما كان مستنبطا
من النص لابد من أن يكون ثابتا بصيغة أو ضرورة * وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجود
* الضمير في حكمه راجع إلى النص وفي وجوده راجع إلى ما ألباه تسمية يعني وجعل
الفرع مما لا نص أي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والقتل والحل والحرمه بسبب
وجود ذلك المعنى في الفرع * وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة * وذكر بعض الأصوليين
أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع أما حكم الفرع
فثمة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال * وهذا حسن لأن
انقضاء القياس كالتوقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية * وذكر في الميزان
أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل متى وجد مثاله في الفرع
يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لأن القياس لما كان ردا للفرع إلى أصل لا يثبت حكم
الأصل فيه ولا يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع بالنص لأنه لا يناول الفرع لم يكن
بعدم أن يكون في الأصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع
بمثل ذلك الوصف إذ لو لم تكن لا يمكن إثبات الحكم في الفرع فدل أن الركن ماثلنا وإن كان
لأثبت الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا شرائط لكن الحكم مضاف إلى الركن عند
وجود الشرائط لا إليها كالنكاح ينقذ بالإيجاب والقبول عند وجود الشرائط من الألفية
والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف إلى الإيجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا
* قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند * رحمه الله * قوله ﴿
وهو جائز أن يكون وصفا لازما أي المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز أن يكون وصفا
لازما لمنصوص عليه مثل الثنية جعلناها علة للزكاة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكاة سواء
صيفت صباغة تحمل أو تعمر كالتجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لأنها إنما تجب في غير
المصوغ لو صف أنه من أصل الخلق وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فإن الذهب والفضة
خلقا جوهرى الأمان لا يمارفهما هذا الوصف بحال الأثرى أن الربوا الذي عنده هذا الوصف
بقي الحكم بعدم ما صار حليا لبقاء الوصف (فإن قيل) الزكاة لا تتعلق بكونه ثمنا فإن السراهم
إذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عند بل بمعنى تحت الثمن وهو أنه للتجارة وهذا وصف عارض
يتصل بعدم ثبوتها فإذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكاة المتعلقة به كما لو جعلت السراهم
حافوة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا أنه مال التجارة فالجارية تكون بالأثمان وبالثنية

(ثالث)

(١٣٤)

ولا يلزم أن الوضوء
صحيح هذا غير النية لأن
التغير ثبت في محل العمل
يوجه لا يعقل فبقى الماء
عاملا بطبعه من الوجه الذي
يعقل وهذه حدود
لا يمتد لدركها إلا بالتأمل
والانصاف وتعميم حدود
الشرع وتوفير السانف
رحمهم الله من الله فضلا

﴿ باب الركن ﴾

قال الشيخ الإمام ركن
القياس ما جعل علما على
حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا
له في حكمه بوجوده فيه

وهو جائز أن يكون وصفا
لازما مثل الثنية جعلناها
علة للزكاة في الحل و
العلم جعله الشافعي علة
للربوا وصفا عارضا و
واسعا كقول النبي عليه
السلام في المستحاضة أنه
دم عرق انفجر وهو اسم
علم

يصير نصا بالاستعمال ثبت ان الثنية التي بها صار الذهب والنضة نصا بصفة لازمة بمنزلة صفة
ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار * والطم جعله الشافعي دلة لربوا باعتبار ان الطم يأتي
عن خطر الحمل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من انتهاز الشرف في العقد بشرط زائد وهو المماثلة
كأقيد تلك الابضاع بشروط ثم الطم وصف لازم للمطعم كالثنية للجوهري ثبت ان التعليل
يمثل هذا الوصف جائز * ووصفا عارضا واسما يعني كايحوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما
يحوز ان يكون وصفا عارضا ويحوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علة لانتقاض الطهارة
في حق المستحاضة لقوله لم يمت حتى يتوضأ * وعلى قاتله وادى دم الاستحاضة دم عرق انفجر
* وهو اى الدم اسم علم اى اسم موضوع لم يسبق عن معنى * وانفجر صفة عارضة اذا الدم موجود
في العرق وليس بمنفجر * فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة * وبالفحص يدل على
اعتبار صفة الخروج يتعلق الانتفاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان اسم التعليل النبي صلى الله
عليه وسلم كان لانتقاض الطهارة بل لثبوت وجوب الاعتقال اولي سقوط الصلوة فان الاشكال
كان واقعا فيها لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان
ثبوت وجوب الاعتقال عنها اول سقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق
(قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام يجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث اشبه بقل
بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث تهدها بالاسلام * على انما يجعل
هذا التعليل لكل ما يصلح دلة من المنذور والفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب
الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اى يسيل * وبالحال دليلا على ان الاعتقال وسقوط الصلوة
لا يتحققان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار * ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا
واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما
منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الاثنية
بذكر او مكان الواقع وقد يكون وصفا عارضا واسما * وهكذا ذكر في التقويم ايضا فليل
وانه يحوز ان يكون وصفا لازما او عارضا اسما او حكما الا ان الشيخ رحمه الله ذكر الواقع
ولان في المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الامرين * وذكر صاحب التواضع تفصيلا
واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقائل
يحوز ان يجعل علة لان الافعال يحوز ان يجعل عللا في الاحكام * وانما يكن مشتقا بان كان عللا
كزيد وعمر ولا يحوز التعليل بعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست
الاشارة بعللة فكذا الاسم القائم مقامها * وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبيرو والفرس
فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزوم مدعاهم من لم يحوز وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم
يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسم المشتقة فان التعليل فيها الوضع الاشتقاق لا بنفس
الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الخمر حيث لم يحوز على ما مر
بيانه (قلنا) الفرق ان التعليل هناك لتعدي اسم الخمر الى البيه ثم ترتيب الحرمة على الاسم فكون قيا

وانفجر صفة عارضة
غير لازمة وعللنا بالكيل
وهو غير لازم ويكون جليا
وخفيا

في اللغة فلا يحوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدي الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعاملا
بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند بعض
سكرمة الخمر ثبت باسم الخمر هو علمها حتى لا تمتد الى الثلث وثابت في قليل الخمر اوجود
الاسم وان لم يسكر وكذا الحدود يتعلق باسم الزنا والتدفع والسرقة ونحوها * قال ولكننا نزل ان
عنى به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسبوا الخمر باسم اخر وان
عنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء العنب بعدما غلى
او اشند فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا يتعلق بالحكم بالمعنى لا بالاسم * وعنه معنى نص
الربوا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات * ويكون جليا اى يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة
تأمل مثل الطوف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت * وخفيا اى
القدر والجنس في الاشياء الستة * او المراد من الجلى المعنى القياسي ون تلحق المعنى الاستحسانى
* وذكر بعضهم ان التعليل بالوصف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضا
المتعاقدين لا يحوز لان الوصف المعلن به معروف للحكم الشرعى الذي هو خفي فلا بد من
ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف بخفي * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه
بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والتبويل على ارضاء او بدلالة التأثير صار من
الاصناف الظاهرة فيحوز التعليل به * قوله * ويحوز ان يكون حكما اى يحوز ان يكون
ما جعل عللا على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علة بفضاء دين العباد
في حديث الخشمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يحوز تعليل الحكم الشرعى
بالحكم الشرعى لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا
لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر عنه لان اتاخر لا يكون
علة للتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال
ان يكون هو علة وان يكون غيره فلهذا على تقدير ثلث لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بهلة * ولان
شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احدا للحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية
مجهولا فلا يحوز الحكم بالعلية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يحوز لما ذكرنا
ان النبي عليه السلام علة به في حديث الخشمية حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين
والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وان حكم * وقال في حديث التيملة
لصائم ارأيت لو تضرعت بماء ثم سبغت اكان يضرك * وفي حرمة الصدقة على بنى هاشم
ارأيت لو تضرعت بماء ثم سبغت اكانت يارب * وفي آية الرجل اهلته ارأيت او وضعه
في حرام اكان يأنم فهذا كله تعليل بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الاسرة المرفة
فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويحوز ان يكون
حكما كقول النبي عليه
السلام في التي سألته عن
الحج ارأيت لو كان على
ابيك دين وهذا حكم
وكقولنا في المدبر انه
مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى وهذا حكم
اينا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بهذا * والاصح ان يعمى الباحث الاستماع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من احدهما بافتراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا لاننا لم انتقض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لا يمكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة بشران الحكم الاخر به * ولاننا لم ايضا عدم صلاحية العلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى المعروف والتأخير يصلح معرfa لتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض في اذا كان احد الحكمين مناسباً للحكم الآخر من غير عكس * ولاننا لم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا في المدبر انه مملوك تعاق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل بالحكم لان التعاق حكم ثابت بالتعلق * وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجرد الشرط مثل ان يقول ان شئ الله مريضى او قدم غائبي فانت حر بعد موتى او قال ان مت من مرضى هذا او من المرض الفلاني فانت حر بعد موتى * وقوله * ويجوز ان يكون اى ما جعل علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون عددا من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل وصف يعمل في الحكم بافتراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرفاء فان كل واحد مستقل في اثبات حكم حدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد مستتب في اثبات القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول على ما عرف في موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به عليه الوصف الواحد ثبت به عليه الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ثبوت التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها من مسائل العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نقول بمجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم * وبعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثالث ورابع محال * والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد * على ان ما ذكرتم يقتض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبروا - تخبروا - او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

(الى)

الى آخر ما ذكرتم * والتحقق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكرناه * وقوله كافى الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس * ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان حرمة ربوا النسبة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا لفرد والعدد جميعا * والتعليل بالاوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سور السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سوره فيكون سوره نجسا كسور الخنزير والكلب * وكتعلييل وجوب القصاص بالقتل بالحد من الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل بالسيف * ثم من جواز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عددا لا ما نقل عن ابي اسحق الشيرازى انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة * وجهه ان أقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهلته واتصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشغل به النقص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدرا من العاقل البائع في المحل مع ثبوت الشرط وانثناء المانع وهو سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها * ولما نقل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدده * وقوله * ويجوز في النص معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى المذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة * وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام كبريل وزنا بوزن او ثابت في المنصوص عليه وهو الاشياء الستة * وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذى يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لاحالة * ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد اى بفقره واحتياجه * وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لافى السلم لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص * وعلى الشافعى عدم جواز تكاح الامة على الحررة الثابت بقوله عليه السلام لا تتكح الامة على الحررة بانه اى تكاح الامة اوراق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعدها الى تكاح الامة مع طول الحررة * وليس في النص فان قوله عليه السلام لا تتكح الامة على الحررة لا يدل على هذا المعنى بصريحه * ولكنه ثابت به فان ذكر التكاح يقتضى ما كحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

ويجوز ان يكون فردا
وعدا كما

في باب الربوا
يجوز ان يكون في النص
وهذا لا يشكل ويجوز في
غيره اذ كان ثابتا به كما ج
في الحديث انه رخص في
السلم وهو ماول باعدام
المساقد وليس في النص
والنهي عن بيع الايق
معلول بالجهالة او المعجز
عن التليم وليس في النص
وعلى الشافعى رحمه الله
في تكاح الامة على الحررة
بارفاق جزء منه وليس
في النص ولكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان أنهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فذهب مشايخ العراق وهو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العمل الشرعية * ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم فان البيع والكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالمعقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا دلة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقلة لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان عمل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان احرع علة لتغير المحصور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد اتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المنزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم * قوله * وانما استوت هذه الوجوه يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره ذ كان ثابتا به في صحة التمايل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف جهة ويعرف به كونه علة هو الازع على ما بين * وذلك اي الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التمايل لكل واحد منها في شئ منها الاثر فقد قام الدليل على كونه جهة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف الناس بحملها لا يجوز ان يكون دلة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من العلوم انه لا يدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للجماع في شهر رمضان اعتق رتبة في الحكم فان التزكى والهندي فيه سواء ولا معنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانما تجب بلزنا وبوطى الامة * واللبوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانما تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا تدخل مثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف لتعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المخصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه * وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الخنطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقننة مدخرة جب حتم شئ * ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للعمل ان يعال باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصفان الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

الجدلين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للعرض ان يبطل المعنى الذي ذكره المعلن ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد * وهذا فاسد لما قلنا ان المعلن مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون مضطرا على الشرع * فان قيل * عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المقسد هو الدليل على صحة العلة * قلنا * ومن اين ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد بطلب دليل العلة ليتقادر لضعفها فكان على المعلن اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المقسد دليل الصحة مع امكان قلبه للسائل بان يقول لا بل عدم الصحيح دليل فساد * يوضحه ان المدعى اوقال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على دعواي ومن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة لي الى اقامة البينة اوقال المدعى عليه عجزك عن اقامة البينة دليل على اني عجزت كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا يلزم من المدعى عليه فساد * وانما ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم ان القياس يحتاج الى اقامة الدليل على وجود العلة في الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون الوصف علة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي والادلة الشرعية المخصوص والاجماع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على الدلالة سواء دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعل كذا او لاجل كذا او ما يجري مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام كنت نهيكم من لحوم الاضاحي لاجل الرافعة على القافلة او بطريق التنبية والاشارة مثل قوله عليه السلام ارايت لو غمضت بماء رايت لو كان دلي ابيك دين ايتنص الرطب اذا جف حمرة طيبة وماء ظهور من يدل دينه فاقولوه * وكقول الراوي سها رسول الله عليه السلام فوجد زني ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فاثباته ولاية الانكاح في اثيب الصغيرة ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة لتقديم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح وعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف جهة جمعة على الفيروهم المسمون باهل الطردوسيات بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم في الباب الذي يلي هذا الباب * وقال عامتهم لا يصير الوصف جهة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وانما استوت هذه الوجوه لان
العلة انما تعرف بحملها اثرها
وذلك لا يوجب الفصل
واتفقوا ان كل اوصاف
النس بحملها لا يجب ان
يكون علة واختلفوا في
دلالة كونه علة على قولين
فقال اهل الطردانه يصير
جهة بمجرد الاطراد من
غير معنى بمقل

وقال ائمة الفقه من السلف
والخلف انه لا يصير جهة
الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو
صلاح الوصف ثم عدالة
وذلك على مثال الشاهد
لا بد من صلاحه بما يصير به
اهلا للشهادة ثم عدالة
ليصح منه اداء الشهادة ثم
لا يصح الاداء الا بلفظ
خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم ويسمون أهل
الفقه وهذا أي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف حجة منه هو أن يكون صالحا للصكم
ثم يكون معدلا وذلك أي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة أو لا بوجود العقل والباوغ والحرية والاسلام أن كان شاهدا على المسلم فيه ثم
اعتبار عدالته ثانيا بأن يكون مجتبا عن مغلوبات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء إلا بلفظ
خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ الشهادة وما يساويه في المعنى من سائر اللفظ فكذا ههنا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالتهم بوجود التأثير ومن اختصاصه
من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ شهد فان التعاليل بجميع الاوصاف أو بكل
وصف لا يصح على ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في
اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد وهكذا ذكر في مختصر التوقيم في بيان
اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الأصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
مختصة بلفظ وهو شهد فحقى أي به يجب القبول وإذا أتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول
والا فلا فكذا القياس إذا أتى بلفظ منقول عن السلف يقبل وإذا أتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول
والعمل به والا فلا وبواقفه ما ذكر في التوقيم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان الوصف
ملائم وإذا صار ملائما لم يجب العمل به إلا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم وان عمل به قبل التأثير
صح فمأول الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ شهد
أو بما عاينه بلفظ أخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك وإذا جاء بلفظ شهد لم يجب العمل به حتى يعدل
وان عمل به صح ونفذ إذا كان متورا بلا خلاف فعلى ما ذكره ههنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح
الاداء إلا بلفظ خاص لم التمثيل وعلى ما ذكر في التوقيم ومختصره لا بد من ذكره لنظام التمثيل
وقوله واتفقوا أي الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف
ملائمته أي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافته للحكم اليه ولا يكون ثانيا عنه كإضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى إياه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا إلى وصف الاسلام لانه
ناب عنه لان الاسلام عرف خاصا للعقود لا عامها وكذا المحفلور يصلح سببا للعقوبة والمباح
سببا للمعاقبة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله ذلك أي الملازمة ان يكون الوصف
على موافقة ما جاء عن السلف من العلة المنقولة فانهم كانوا يعاينون بالوصف ملازمة للاحكام
غير نافية عنها فان كان موافقا لها يصلح ان يكون علة ومالا فلا قال الغزالي رحمه الله المراد بالملائم
ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيد العقل
الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان
ذلك لا يناسب ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام أبي زيد رحمه الله
ان المناسب ما لو عرض على القول تلقته بالقول ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان
موافقا لوضع لغوى حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أي ملائمه لغيره لا طريق للمناظر إلى

واتفقوا في صلاحه
انه انما يراد به ملائمة
وذلك ان يكون على موافقة
ما جاء عن السلف من
العلل المنقولة لانه امر
شرعي فتعرف منه ولا يصح
كما العمل به قبل الملازمة لا يصح
العمل بشهادة قبل الاهلية
لكن لا يجب العمل به الا
بعد العدالة والعدالة عندنا
هي الاثر وانما ننفي بالآثر
ما جعل له اثر في الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا مما لا يتلقاه
عقل بالقبول وليس الاحتجاج على ما يتلقاه عقل غيرى بالقبول أولى من الاحتجاج على ذلك
الغير بعدم تلقى عقل له بالقبول ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل
عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مقعدة ويمكن
ان يحجب عنه بان لا تعتبر الملازمة للزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يباشر نفسه
لا يكابر نفسه فيما يقتضيه عقله والملائمة بالآثر الموافقة ومنه قولهم هذا ضمام لا يلائمني أي
لا يوافقني ولا يقال ملازمة بالواو فانها من الاوهم وقوله ولكن لا يجب العمل به أي بالوصف الا
بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة ويصح
بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة قال أبو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة
ويجوز العمل به ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن بخلافه فاذا
شهر اثره واحالته خفيته يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاختلاف شرط
لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعدالة قبل ظهور التأثير انه لو عمل به أعاد
نفسه العمل ولم يفتح كالوقضى لقاضي بشهادة شهود غير ظاهر العدالة وقوله في العدالة عندنا
هي الاثر يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تقدير العدالة فعندنا عدالة
الوصف تثبت بالتأثير ثم قدر الوصف المؤثر فقال وانما ننفي بالآثر أي بالوصف المؤثر ما جعل
له اثر في الشرع ولعله انما قدره بما ذكره انما قدره البعض بالدوران وجودا وعدمه فان صاحب
القواطع روى عن أبي الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدهما كاشدرة
في الحر يثبت التحريم بوجودها وبزول بزوالها وكأرق في نقصان الحد يوجد نقصان وجوده
وبزول بزواله وقد مر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وزعم بالتأثير ان يكون الجنس ذلك
الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع امامدولا عليه بالكتاب أو السنة
أو بالإجماع أي ثبت أثر هذا الوصف بهذه الجملة وذكر بعض الأصوليين ان أعلى أنواع القياس المؤثر
وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة اقسام فالاول هو
ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما قربه منكرو القياس ان
لا يبي بين التفرع والاصل مباينة الاتعداد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في الثمر الكيل فالجنس
ملحق به بالاشبه وان ثبت ان علة العلم فالتأثير ملحق به فمما لا يبيق الاختلاف عدد الأشخاص
التي هي مجازي المبنى ويكون ذلك كظهور اثر الواقع في إيجاب الكفارة على الاعرابي ان يكون
التركي والهندي في معناه والثاني ان يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم أي جنسه القريب لتأثير
الآخرة لا بد وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست على عين
الميراث لكن بينهما مجازاة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان اغارقة
بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المغارقة بين محل ومحل فانها لا يفرقان أصلا فيما يتوهم
ان له مدخلا في التأثير والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاستقاط قضاء الصلوات

المكتثرة بعدد الانعام فان تأثير جنسها هو عذر الجوارح والخص في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والجرح والاربع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كسقاط الصاوات عن الخفض بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الخفض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركبتين الزائدين فانه ليس عين الاسقاط عن الخفض فان هذا السقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة وكتميل اقل بالثقل في ايجاب القصاص بزيادة القتل العمد العدوان فان جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالامراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قل ولا خلاف بين القائلين في الاقسام الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الذن **وقوله** وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه غيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة فثبت صحته بشهادة القلب وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من اخالات السجدة اذا كانت ترجى النظر لان المناسبة ترجى العلية لاشعارها بها **ثم العرض على الاصول** احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه باثر اوص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخالف الحكم فيها عن الوصف ومعارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له بوصف من غير تعرض لنفس الوصف **ثم معنى** عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة **وقد** صاحب القواعد ناقلا من القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول قولنا لا تجب الزكاة في اثاث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على الذمومة بين الذكور والاثاث في وجوب الزكاة وسقوطها **قل** وهذا طريق يقضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بنته شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنت شيئا غلب على شئ اعطاه البين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة من هذا الوجه **قال** ومن نظيره قول المثلل من صح طلاقه صح ظهاره **وقوله** من زعم العشر زعمه ربع العشر حتى يجب الزكاة على الصبي **وقوله** ما حرم فيه الذمأ حرم فيه الفرق قبل القابض **قال** وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل **وانما** تعرض على اصلين فصاعدا **قل** شمس الاثمة رجدة الله وادنى ما يكفي لذلك اي تعرض اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزيكين وادنى ما يكفي لذلك عنده اثنان **يصح** العمل به اي بالوصف الخيل **لانه** اي لان الوصف بالعرض يصير حجة **وانما** النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالارق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا **وقال** بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه غيلا ثم العرض على الاصول فان لم يرد اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بونه غيلا وانما النقض جرح والمعارضة دفع

وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه غيلا ثم العرض على الاصول احتياطا سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرد اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا وانما يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بونه غيلا وانما النقض جرح والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اي انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كقائمة الشهود على الالغاء او الابرار من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن يدفع حكمها وهو الاثام واذا كان كذلك لا يتوقف ضرورة الوصف حجة على انقطاع احتمالها كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع **احتج** اهل المقالة الاولى وهم الذين ابتدوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحسن ليعلم بالحسن **ولكنه** ما يعقل اي يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الجملة صار حجة للعمل به كذا ذكر في اصول شمس الاثمة والتقويم وغيرهما **وذكر** الشيخ في الكتاب ان الاثر معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل وبتضيقه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يمتد الى لم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل انه اثره **واذا** ثبت انه غير محسوس ولا معتول وجب العقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة **وهو** كالنحرى اي جيل الوصف حجة بشهادة القلب مثل جعل النحرى حجة في باب القبله بشهادة القلب عند عذر العمل بسائر الادلة المحسوسة **ويؤيده** قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضعت بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فاخحك في صدرك فدعه وان افتك الناس به فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة **ثم** العرض اي عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزيكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما **بمخلاف** الشاهد المستور الحال حيث يجب تعرض على المزيكين لتعرف حاله وان كان اصل هو العدالة لانه اي الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زو-ية واقامة حد في ذنوب فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض حاله على المزيكين **فاما** الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه **فلا** يحتمل مثله اي مثل ما احتمل الشاهد من اعراض ما يخرج عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحية باللائمة وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا **فان** سلم عما ناقضه ويعارضه بكونه مطردا في الاصول فتحكم وجوب العمل به يزداد وكادة **وان** ورد عليه نقص فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذي هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزيكين فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يمين به انه لم يكن عدلا **وان** ظهر له معارض فان ذلك يكون دوما بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الاثمة رجدة الله **ووجه** التناول الآخر وهو انبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اي الوصف اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل فنقل عنه الى شهادة القلب وهو الحال وهو كالتحرى جعل حجة بشهادة القلب عند تعدد العمل بسائر الادلة **ثم** العرض بعد ذلك للاحتياط بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بمداصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملاثما غير ناب صار صالحا واذا كان غيلا كان معدلا ووجه القول الاخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغنا مستلما وقد اتى بلفظ اشهد او ما هو في معناه كان صالحا لان
يعمل بشهادته ثم قد يحتمل اي الوصف ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل
ان يكون مجروحا بالفسق فلا بد من العرض اي عرض الوصف على المزكين وهم الاصول
ههنا دفعا للاحتمال كالأبد من عرض الشاهد على المزكين ههنا كذلك فاذا لم من القوض
والمراضات ثبت عدالة ذلك لان الاصول تشهد الله تعالى على احكامه كما كان الرسول
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اعلان
وذهب به من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال القوض
والمراضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب العرض
عليه اعلان ولا يعتبر وراء ذلك اي وراء الاصلين في وجوب المرض لان التزكية
بالاحتمال لا ترد يعني العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا محتملا لكونها
اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعتناء العلم بعدم ما يوجب ويرى ما وقف غير المزكى على
بعض اسباب الجرح ويرى ما يكون المزكى كاذبا في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على
جميع المزكين قطعاً للاحتمال بقدر الامكان لانها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع
المزكين لقطع الاحتمال جرحا بينا وقد اشد الشرح ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسطع اعتباره
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اعلان قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط العرض
على كل الاصول لم يبدأ من العمل بلا دليل لانه وان استغنى في العرض فالحصم يقول وراء
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يبدأ من ان يقول لم يبق عندي دليل القرض
والمعارضه ومثل هذا لا يصلح حجة لازام الخصم قوله ووجه قولنا وهو ان عدالة الوصف
ثبت بالتأثير اذا جازت الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يبين حجة وترجيح احتمال
الصواب على احتمال القلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
بآثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى اننا تعرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد
باحترازه عن محظور دينه فان اردينه لما شهد في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل
به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يعمل الطبع
اليها سواء وذلك اي صدق الشاهد بما يعرف وجوده بآثره اي اردينه كما يديننا لا بالحس فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثر او معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فثبت له
على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالا بظهور اثره على اثر آخر والمؤثر هو الدين
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريبا من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون
مجروحا فلا بد من العرض
على المزكين وهم الاصول
ههنا وادنى ذلك اعلان
ولا يعتبر وراء ذلك لان
التزكية بالاحتمال لا ترد
ووجه قولنا اننا احتجنا الى
اثبات ما لا يحس ولا يبين
وهو الوصف الذي جعل
علما على الحكم في انص
وما لا يحس فانما يعلم بآثره
الذي ظهر في موضع من
المواضع الا ترى اننا تعرفنا
صدق الشهادة باحترازه
عن محظور دينه

هو الصدق وكذلك اي وكان يعرف صدق الشاهد بما ذكرنا تعرف الصانع جل جلاله
بالاستدلال بانما صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات اقوم يعقاون وقوله عز اسمه
ومن آياته ان خلقكم من تراب الى قوله ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرهم وقوله
جل ذكره ان في السموات والارض الى آخر الآيات وقال على رضى الله عنه البعرة تدل
على البعير واثار المني تدل على السير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على
الصانع العظيم الخبير واستدلالا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا
يعرف الصانع مستدلين بانما صنعه وذلك اي معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان
يعنى انما تعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان يوجد مجمع عليه
بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فمرفعا ان لها
موجدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكيميا وبين سائر الاوصاف الذي
يجب الايمان به لان يقول عرفنا بالاستدلال انه ممكن او ذوجهة او ذر صورة لا بالآثر في الشاهد
موجودا لا متخيلا او ذاجهة او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله
يوجه مجمع عليه على هذا الوجه على ما بين في باب العقل والاطهر انه اشارة الى
الجواب عن قولهم الا ترى ان محسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى
الاثر يعني اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو بما يعرف بالبيان والوصف يوجد مجمع عليه
اي بان تين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للاسناد على
الخصم على ما بين في هذا الباب واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه
لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال
على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل ويؤيده ما ذكر
الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فلم لكنه معقول وليس كل معلوم
يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذي كان
محسوسا الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجاوبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة
الاجتناب عن المعاصي ترك وذلك غير محسوس ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعى
شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال واما الخيال الذي اعتبره الفريق الاول فامر
باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يفي من الحق شيئا ولا يقال
الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل به كغير الواحد والقياس لاننا نقول المعتبر هو الظن
الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يبق ههنا دليل على
اعتباره شرعا فوجب اهداره ولانه اي الخيال امر باطن اي لا يمكن الوقوف عليه لغيره
فلا يصح دليلا ملزما على الغير لان الجلة على الغير ما يعرفه الا ترى ان الاثر انما كان
امرا باطنا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتخريجه دون صاحبه

وذلك مما يعرف بالبيان
والوصف يوجه مجمع عليه على
ما بين فوجب المصير اليه كالأثر
الدال على غير المحسوس
واما الخيال فامر باطل
لانه ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا على
الخصم

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للزام لانه حجة على الجميع * او معناه انه كما لا يصلح للزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * او انه كما لا يصلح للزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه قاعد او وقع في قلبي خيال ان علي صحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحمد اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان جميع الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفاهة وصاحب الشرع منزّه عنها * واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مذكرون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل وانقصي ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة الظنار وبكثرة الظنار لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالة * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحتها شهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما يقتض الوصف او معارضة غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فاما فرقه اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوفى بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن العصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته ببقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزمكين بخلاف الوصف فانه بعد ملائحته لا يتحقق ان يحدث فيه ما يبطل صلاحه فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمال * فليس يصحح لان الوصف بعد وجود الملازمة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسبا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشرع اياه علة فتمكن في اصله بعد ثبوت الملازمة احتمال انه علة لا يثبت ان ورد عليه معارض او منافض فظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللاتامين لا تكونان في جميع الشرع * وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتكهن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتكهن في المعترض على الاجل وهو الفسق المعترض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الضيق نظرا الى العقل والدين ازاجرين عن التقيج * ثم لو ثبت التحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار الشرع اياه لم يبق علة اصلا مع ملائمته ولو ثبت التحتمل في الشاهد وهو الفسق بقاء الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

(و اخرى)

واخرى * الا ترى توضيح لقوله لكن الاحتمال في اصله * والجواب عن كلامه اى كلام الخصم وهو ان الاثر * معنى لا يحس او لا ينفذ * ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاء فاروا وضربه فوجده وكسره فأكسره وهذه فأنهم فهذه وامثالها لغات وضعت لا تارافعال مؤثرة * وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء السهل في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمعاينة * ومن كل مشروع معقول اى مفهوم * دلالة اى بطريق الاستدلال * الى ما بيننا من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن غلطورديته * قوله * وانما يظهر ذلك اى كون الاثر معقولا في المشروعات اى معلوما بامثلة تذكرها * وذلك اى ظهور الاثر والامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبره بتداه مخدوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة * بما ظهر اثره وهو الضرورة كلا الضميرين راجع الى ما في فصيح التعليل به اى بالظوف * لما يتصل به من الضرورة اى لاتصال الضرورة بالظوف بالتعليل به لدفع نجاسة * مؤثر الهرة او لا يثبت حكم التخفيف في صورة يكون استدلالا بعلة مؤثرة * الا ترى ان من اصابته نجاسة في تناول الميتة او الدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه * وذكر الشيخ في مختصر التوقيم ان قوله عليه السلام اتاهي من الطوائف والطوائف عليكم اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوائف علينا لا يمكن الاحتراز عن مؤثرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فقط اعتبار النجاسة دفعا لضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكم المكان المجرى والضرورة فان الميتة نجسة بالاجماع خينة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة * وكذا طهارة البدن شرط للحجة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس معه ما يغسلها يصل مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لمكان الضرورة * وكذا الحديث يسقط اعتباره عند عدم الماء ثبت انه اشارة الى وصف مؤثر شرعا وعقلا * اوجب اى النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النص وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كون جسميا وما يعلو نحوها او لم يوجد لها اثر في ايجاب الطهارة * وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذي له اثر في الخروج * لانه اى لان انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفى معه وجوب الصلوة والتوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضي للخرج * ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخبر بوضف مؤثر نقل والانفجار افة ومرضى لازم ايس في وسعها رده وامساكه وله اثر في المبيعة * فكان له اى للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة والضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام اتاهي فأنفجرت حين سالت عن دم الاستحاضة انما دم عرق انفجرت توضي وصلى لوقت كل صلاة اشارة

ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول عندي كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول عندي كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا مذكرون واتى لها التزكية اى غير درك لاحوال الشاهد ومما يثبت وهل يصح التزكية ممن لا خبر له ولا معرفة بالشهود فاما فرقه بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن العصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

الى احكام ثلثة وتعليل لها باوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثاني وجوب التوضي *
 والثالث الاكتفاء بشهادة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب
 سقوط الصلوة لانها جادة راتبة في نبات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز
 عنه فلو اوجبا الصلوة عليهن لادى الى الخرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهم
 تلك الدم فامادم الاستحاضة قدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايجاب
 الصلوة معه لا يؤدي الى الخرج فلم يصير عذرا في سقوط الصلوة * والثاني انه عليه السلام
 علل لوجوب التوضي بالانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات نجاسة
 اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة
 اذا العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توشاى
 لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال لئلا دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان
 الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لقيت مشغولة بالطهارة ابدا لاتخذ
 فراغا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فوجب التوضي في وقت الصلوة مرة واحدة ليكنها اداء
 الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لكان الضرورة وللجزم تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا
 في قوله * ومثل قوله اى قول النبي عليه السلام لعمر عذف على قوله وذلك مثل قول النبي
 عليه السلام في الهرة * وكذا يقال وقت زائدة لاحاجة اليها * وقوله تعليل خبر مبني محذوف
 اى هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر يقضي الصوم اى ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض
 اى الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافي ركعه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس في القبله
 قضاء شهوة الفرج * لا لسورة لعدم ايلاج فرج في فرج * ولا معنى لعدم الانزال مثل المضغنة فانه
 ليس فيها قضاء شهوة البطن لا لسورة لعدم وصول شئ الى البطن ولا معنى لعدم حصول صلاح
 البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضغنة لا تقصد الصوم لعدم معنى الفطر
 فيها فكذلك القبله * فقال بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله تعالى خذ من اموالهم
 صدقة تطهرهم والوزر الخلل الثقل والمراد الاثم منها * فكانت ومحاكاة المستعمل وكان
 الامتناع من شرب الماء استتميل اخذ بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم
 واکرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان تعليل النبي عليه السلام
 باوصاف مؤثرة * ثم شرع في بيان تعليل المحاباة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ورضي عنهم في الجدة بمعنى مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجعاعة
 رضي الله عنهم الى تفضيل الجدة على الاخوة وذهب على وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضي الله
 عنهم الى توريث الاخوة مع الجدة فضرر بوافيد اى في الجدة وفيه اختلاف ما قاله على رضي الله
 عنه انما مثل الجدة مع الاخوة مثل شجر ائبنت غصن ثم نزع من الغصن فرعان فقال على رضي الله
 اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين
 الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجدة لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

ومثل قوله لعمر رضي الله عنه
 وقد سألته عن القبلة للصائم
 فقال ارأيت لو غصمت
 بماء فمجيته اكان يضرك لتعليل
 بمعنى مؤثر لان الفطر يقضي
 الصوم والصوم كف عن شهوة
 البطن والفرج وليس في
 القبلة قضاء لها لا لسورة
 ولا معنى مثل المضغنة
 وقال في تحريم الصدقة على
 بنى هاشم ارأيت لو غصمت
 بماء ثم مجيحه اكنت شارب
 فقال بمعنى مؤثر وهو ان
 الصدقة مطهرة للاوزار
 فكانت وسخا كالما استعمل
 واختلف اصحاب النبي عايه
 السلام في الحد فضرر بوا
 بالامثال مثل فروع
 الشجر وشعوب الوادي
 والانهار والجداول واحتج
 ابن عباس رضي الله عنهما
 فيه بقرب احد طرفي
 القرابة وهذه امور متقاربة
 بانها

بين الفرعين نفسهما فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
 مثل الجدة مع الحنف كمثل نهر يشعب من واد ثم يشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل
 نهرين يشعبان من واد فالقرب بين النهرين المشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي
 والجدول بواسطة النهر * والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والجم وكان
 مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما في
 اى في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة فقال الا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن ابا ولا
 يجعل ابا لابا اعبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصله بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب
 وهذه امور معتولة بانها هي ما ذكرنا من التشيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الآخر
 لتعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتشيل بازواج الشجر وشعوب الوادي
 لبيان تفاوت القرب بالمربى محسوس * الا ان ابن عباس رجح الجد لان قربا منتهى عن الجزئية
 كقرب الحنف اذا الحنف متصل باليت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنة
 اتصال جزئية ايضا ثم الحنف وان قل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا البند * وهذا لان
 القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة ولقرب باعتبار الجسورة معنى
 يرجع الى حال القرابة والترجح بالذات اولى من الترجيح بالحال * قوله * وقد قال عمر
 لعبد * عن محمد بن ابي زيد قال استشار ابي عن عمر رضي الله عنه في شراب برزته فقال
 رجل من النصارى ان تصنع شرابا في صومنا فقال عمر انى بشئ منه فانه بشئ منه قال ما شرب
 هذا بطلا الا لى كيف تصنعونه قال نطبخ انصير حتى يذهب ثلثه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله
 عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحمل
 شيئا فقال له عمر اى احق اليس يكون خرا ثم يصير خلا ثم تاكله * وفي هذا دليل اباحة شرب
 المثلث وان كان مشددا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشد دون الحلو وهو ما يكون
 محرما للطعام مقويا على الطاعة في ليالى الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحمل شيئا
 ان المشد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذا ار لتحل الحرام فقال
 له عمر اى احق اى بالتليل النظر والامل اليس يكون خرا ثم يصير خلا ثم تاكله بمعنى ان صفة الخمرية
 بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان يذهب منه الثلثان تزول * ومعنى هذا الكلام
 ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تذهب صفة الخمرية كالذبح في الشاة عنه لا يكون محلا ولكنه
 منه الدم والحرم هو الدم المسفوح يكون محلا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط *
 وهو قوله فمحل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع بمعنى الطبخ غير طبعه ولا تغير اثر في تبدل الحكم كالانى
 اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في الملحمة وصار ملحوا والسرقة اذا صار رمادا
 * قوله * وقال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا * اذا ملك الرجل مع اخر فريه بشرا او هبة
 او صدقة او وصية حتى نصيبه منه عند ابي حنيفة رجاء الله وبسعي العبد لتحريره في نصيبه ولا ضمان
 على الذي عتق من قوله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله بضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي
 الله عنه لعبد ان الصامت
 حين قال ما ارى النار
 تحمل شيئا اليس يكون
 خرا ثم يصير خلا ثم
 نعال بمعنى مؤثر وهو تغير
 الطباع وقال ابو حنيفة رجاء الله
 في اثنين اشتريا عبدا وهو
 قريب احدهما انه لا يضمن
 لشريكه لانه اعتقه برضاه
 وللمرضاء اثر في سقوط
 العدوان

موسرا وبسمى العبد لشريكه ان كان معسرا الان القريب بالشراء صار معتقاً نصيبه فان شراء القريب اعتق ولهذا تأييده الكفارة والعقوبة من نصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا * ولا في حنفية رجة الله انه اعتق برضاه اي برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضا اثر افي سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمن العتق يجب بالافساد او الائلاف ملك الشريك فيكون واجبا بطريق الجبر ان ورضاه بالسبب يعني عن الحاجة الى الجبر ان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له فصان بعقده وكما لو ائلف مال الغير بآذنه * واثبات الرضا بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعقده على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتري صار شخص واحد لا اتحاد الايجاب من الباع ولهذا اوجب احدهما دون الآخر اجماع قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالملك في نصيبه فيكون راضيا بذلك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والاشارة في السبب فوق الرضا به الان بهذا السبب يتم دلة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يملكه عالة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتق دون الاجنبي ولكن بمعاونه فيستند حقه في تضمينه لما عاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح لاي حنفية رجة الله في الشراء ولما عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبدا قاما في الهبة والصدقة والوصية فكلما هما اوصح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر * الا ان ابا حنيفة رجة الله يقول هما كشخص واحد ايضا كن في الهبة والصدقة والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف صحيح * ثم لا يصل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رجة الله لان سبب الرضا يقتضي وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه فاكله الخاطب فليس للأذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا وهو العبد لا يعلم انه مشترك بينهما * وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رجة الله ان رضاه انما يقتضي اذا كان عالما به قاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى يشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رجة الله انه اذا لم يكن عالما به ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يملك رضاه وقوله حينئذ يمكن عالما بان شريكه معتق وبدون علم القبول لا يعتق نصيب الشريك وكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرد ولو كان عالما لم يكن له ان يرد كذا في البسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اي في مسألة ايداع الصبي لانه اي المودع سلبه اي الصبي على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لما مكنته من المال قد سلبه على ان لا يملك حسا والتسليم يخرج فعل المساط من ان يكون جنابة في حق المساط بل يكون رضاه بالاستهلاك والرضاه بالاستهلاك بسقط الضمان على المساط المساط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يحل التسليم مقصورا على الحفظ بعارفي العقد وهذه في حق البائع صحيح وفي حق الصبي لا يصح ادلاؤه في حق العبد المحجور لا يصح في حله الرق * ونخص

وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلبه على استهلاكه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجع عليه والنكاح امر محدث عليه وهذه اوصاف ظاهرة الاثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اتر في هذا الحكم لان هذا المال هو المبتذل فاحتج فيه الى الحاجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية ويزداد خطره على ما هو مبتذل

محمد بالذكر وان كان قول ابي حنيفة وجهه الله مثل قوله باعتبار النصيف * وقول الشافعي رجة الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجع عليه اي هو امر يرضى الى اشد العقوبة واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر محدث عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني يشاهدان * وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق التهمة والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم * واشارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر ثبوت ان السبيل فيه الاعدام بآثاره في اثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعاقبه ما يترتب عليه بقاؤه وهذه اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل او صاف ظاهرة الآثار كيننا * وقال الشافعي رجة الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح ليس بمال * ولذلك اي والمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال ثري في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح لان المال هو المبتذل اي المستهان تبصر المسألة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحتج فيه الى الحاجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفء العرج من الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن على التمسك وعلى الغفلة والضلال كما قال تعالى ان تضل احدهما * فاما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يترتب فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي بشهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج * وقوله وليرداد خطره عطف على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولا زياد خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والول دال على خطره فلا يثبت الا بالحجة اصلية خالية عن الشبهة * ثبت بما قلنا ان طريق تعليل السلف رحمه الله هو التعليل بالوصف المؤثر * وقوله * وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجبت اتباعا لسلف جريتنا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس بمعنى في انه لا يشترط التكرار فيه لا كال السنة انه مسح فلا يسن تليده لمسح الحنك * وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتؤدي الفرض به دليل التخفيف وقد شهور اثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط احتياج المحل بالمسح بخلاف المغة - ولات فلان يظهر في حقه بان لم يبق التكرار سنة فيه كان اولي لان السنتين الفرض وانعكس منه فكانت اولي بنهوض اثر التخفيف فها من ان فرض * فاما قول الخصم انه ركن في وضوء فقير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفك ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الحنك ركن ولا يسن تليده وكذا المسح في التيمم نعرفنا انه لا اثر له كنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصفر وفي اتقانها بليلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كالذكر الصغيرة وليس له ان يزوج البكر البالغة الا برضاها كالبكر البالغة عندنا * والمناكح جمع منكم اسم المكان او الزمان

وعلى هذا الاصل جريتنا في الفروع فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تليده كمنح الحنك لان معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله في سته اولي فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء غيره مؤثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصفر والبالغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الاحقا للمعجز كالنفقة فصح التعليل بالمعجز والتدرة لوجود الدم ولم يكن للبكرة والنيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر لان النية في الاصل للتعين والتميز وذلك يحتاج الى ذكره عند المزاحمة دون الانفراد وعللنا به فرض ولا اثر لغرضه الا في اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصى

من الكاح اي ولاية ثبت وقت الكاح او في مكان الكاح * اوجع منكم يعني الصدر من
الانتكاح ويحيى الصدر على وزن النعول قياس في المزيد * وهو اي الصغر وصف مؤثر
لأنها اي ولاية الانتكاح ما شرعت الاعلى وجه الظاهر للمولى عليه باعتبار مجرى عن مباشرة
الكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما قد يجب على المولى حقا لا عاجزا عنه والمؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الثبوت وانسبارة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ *
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالجز وهو الصغر
واقدره وهو البلوغ للوجود والعدم اي لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والنيابة
في ذلك اي في اثبات الولاية واعدامها اثر * وفلا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى
بذاتي النية * وهذا اي وصف العزيمة مؤثر في سقوط وجوب التعمين لان ايجاب النية في
اصل وضعها للتعمير بين المحتملين فيجب اصل النية في العبادات للتعمير بين العادة والعبادة
وايجاب تعيين الجهة للتعمير بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اي التعمير انما يحتاج الى ذكرها
اي ذكر التعمير على تأويل النية عند مزاحة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينيا
ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعمين * وعلى اي الشافعي
في شرائط التعمين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة
ولا اثر لفرضية الا في احوال المأثور اي في الايمان بالمأثور به يعني لانه لهذا الوصف
في ايجاب التعمين واسقاطه انما ذكره فيما ذكر لا غير * ثبت اما سلكنا طريق السلف في اعتبار
الوصف المؤثر في اقياس * وهذا اي اعتبارنا الوصف المؤثر في انقوع المختلف فيها
اكثر من ان يحصى * قوله * فان قبل التعليل بالانزاع الى آخره * قال الامام شمس الائمة
رحمته الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اي التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا بفرع
واصل فان المقابلة تقدر الشيء بالشيء * وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون
قياسا * ثم اجاب فقال قد قل بعض مشايخنا هذا النوع من الدليل عند ذكر الاصل يكون
مقايضة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعله مستنبطه بالرأى بمنزلة ما قلنا ان تعليل
الصل بعله تعدى الى الفرع يكون مقايضة وبعله لا تعدى لا يكون مقايضة لكن يكون بيان
عامة شرعية للحكم * ثم قل والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع
الاستدلال عند ذكره فيما يقع الاستدلال عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه ساطع على ذلك فانه
لهذا الوصف يكون مقايضا على اصل واضح وهو ان اباح الصبي طعاما تناول له لم يضمن لانه بالاباحة
ساطع على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه * وما يذكر فيه الاصل ما قلنا وما ذكره الله
في طول الحرمة لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من البهائم المولى فهو صحيح من الحر
كنكاح حره وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي يمتن عليه عقد
النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرق في النصف السابق بمنزلة الحر في الكل لانه

(ذلك)

ذلك الحل بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غرض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * ثبت ان
جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام
الشرعية يسمى مالا اصل له علة شرعية اي ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص
لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم *
على ما قلنا يعني في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل يجمع عليه * لكنه اي
الاصل مسكوت عنه لوضوحه اي لظهوره والله اعلم

باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدمان القايين اختلفوا في دلالة كون الوصف
علة على قولين وذكر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر
وهو قول اهل الطرد ثانيا بالذنب اليه فقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع الى
المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم في بيان الجهة اي في بيان كون الطرد حجة
وغير حجة او في بيان الجهة لاصحاب الطرد والجهة عليهم * والثاني في تقسيم الجهة اي حجة
ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من حجة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه
المقالة اي اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملازمة او تأثير
لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود
عند الوجود اي المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط
ملازمة او تأثير في جميع الاصول اي في جميع الصور * وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق
الاول * العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العدم وهو المسمى بالدوران وجودا
وعدمه دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها
قلما وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها شأ وهو مذهب بعض
الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اي على العدم والعكس ان يكون
النص قائما في الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون النصوص عليه قائما في حال وجود
الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدور ان الحكم معه وجودا وعدمه
ولا حكم للنصوص عليه وهو الغضب او لنفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد
ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضي حرمة لوجود
الغضب للنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما
ثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمة لعدم الغضب للنصوص عليه تتعلق الحكم
بالشغل وجودا وعدمه وانقطاعه عن الغضب للنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في
وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم
له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

باب بيان المقالة الثانية
وتقسيم وجوهه وهو
الطرد

فان قيل التعليل بالانزاع
لا يكون قياسا لانه
لا قياس الا بالاصل قلنا
يجمع عليه مثل قولنا
ايداع الصبي انه ساطع على
استهلاكه لان اصله اباحة
الطعام على انما يسمى مالا
اصل له علة شرعية لا قياسا
والصحيح انه قياس على
ما قلنا لكنه مسكوت
لوضوحه والله تعالى اعلم

اعلم بان الاحتجاج بالطرد
احتجاج بما ليس بدليل
ولا حجة ومن عدل عن
طريق الفقه الى الصورة
افضى به تقصيره الى ان قال
لادليل على الحكم يصلح
دليلا ولا يكتفى به فاداء الكلام
في الباب قسما في بيان
الجهة والثاني في تقسيم
الجهة وقد اتفق اهل هذه
المقالة ان الاطراد دليل
الصحة لكنهم اختلفوا في
تفسيره فقال بعضهم هو الوجود
عند الوجود في جميع الاصول
وزاد بعضهم العدم مع
العدم ايضا وزاد بعضهم
ان يكون النص قائما في الحالين
ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالغضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد بغيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون النص عند عدم الوصف المتخصص عليه . وجب في نفي الحكم ولا في إثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له في قوله **﴿﴾** واحتجوا اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضي جواز التعليل لكل وصف الاما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيجوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تختلف الحكم عن العلة اماراة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع **﴿﴾** ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ ثبتت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان اماراة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول بضاف وجود ذلك الشيء اليه كالنارة للمعجود والميل للطريق **﴿﴾** ولان الدوران مباحصل وام يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الفطن عادة يكون المدار وهو الوصف علة لاداء وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم يغضب ثم ترك ادائه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعاونون ذلك منه ويذعنون له داعين بذلك الاسم الغضب له **﴿﴾** ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليلا صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة **﴿﴾** قوله **﴿﴾** والجواب اي عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا **﴿﴾** يعني النصوص التي جردت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على ما مر **﴿﴾** وذلك اي صيرورته شاهدا **﴿﴾** لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل النافع العدل شاهدا **﴿﴾** نعم يجب اي لم يدن ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض اللفاظ نعم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز من بين اللفاظ التي تصحح للاخبار عن الشهودية من قوله اعلم او اتيقن او اخبروا **﴿﴾** اعلم بالوكالة التي فيه فانه ياتي عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليد اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع ولهذا كان اشهد من الفاظ التيقن فكذا هما لا بد من

(ان يكون)

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول **﴿﴾** ولان كل وصف او صلح علة والوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء في المقاييس ولما اقتص بها الفقهاء فلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع كذا في التقويم **﴿﴾** ولا عرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الاعمى معقول وكان من حق الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض اللفاظ شهادة وذلك البعض لا يميز الاعمى معقول بوجوب تميزا **﴿﴾** واما قوله اي قول الخصم **﴿﴾** انها اي العال امارات فكذلك اي فاذكر لكن في حق الله تعالى لانه والشارع للاحكام في الحقيقة والموجب لها قاما في حق العباد فلا لانهم يتلون بنسبة الاحكام الى العال وان كانت الاحكام ثابتة بشرعه جل جلاله كانت نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل **﴿﴾** ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزئة مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقتل والسرقة **﴿﴾** وما يجري مجراه اي يجري ما ذكرنا من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق **﴿﴾** فكانت اي العال غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع **﴿﴾** ولكنها اي العال جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو ان يسبب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله تعالى وفي علمنا ايضا فلا **﴿﴾** وهذا كايجاب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القاتل وان كان مقتول ميتا باجبه في حق علمنا ثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق **﴿﴾** واذا كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العال صارت موجبة شرعا في حقنا **﴿﴾** لم يكن بدم التميز بين العال والشروط اي من دليل يميز بينهما ويجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا **﴿﴾** وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا ينعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند عدمه فيصالح العدم عند العدم دليلا ميمرا للعلة من غيرها **﴿﴾** فقال وكذلك العدم عند عدمه اي كالا يصالح الاطراد دليلا ميمرا لا يصالح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا ميمرا ايضا **﴿﴾** لانه اي الوصف بزاحه الشرط فيه اي في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدمه يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب النظارة كاي دور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدمه تدور مع الحول ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدمه ايضا وكذا العتق كاي دور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط قدور الاحكام مع الشروط وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق **﴿﴾** قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله انها امارات فكذلك في حق الله قاما في حق العباد فانهم يتلون بنسبة الاحكام الى العال كانت نسبت الاجزئة الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكن اجعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهي النسبة اليه وجب القصاص على القاتل وقدمات القتل باجله واذا كان كذلك لم يكن بدم التميز بين العال والشروط ويجرد الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند عدمه لانه يزاحه الشرط فيه ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال له وما يدريك انه لم يبق اصل مناقص او معارض

واحتجوا جميعا بان دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص ولان عال الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى معقول والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يقتضي الشهادة بكل كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة الاعمى معقول بوجوب تميز

أما قولهم العدم عند العدم دليل على أن الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشيء لأن الوجود عند الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا أيضا فلا يصلح حجة * ولأن نهاية الطرد الجهل أي الجهل بوجود المعارض والمناقض فإنه لا يمكنه أن يقول ليس لهذا الوصف مناقض ولا معارض أصلا بل غاية أمره أن يقول إلى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لأنه لا يمكنه الطرد في جميع الأصول * وهل ثبت ذلك أي وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك إلا بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأني أي يتألم * ذلك أي الوقوف عن الطلب والحكم بانقضاء المعارض * والمناقض قبل الطرد * وأما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا أي لا يصلح في نفسه دليلا على شيء لأن الدليل على الشيء أمر وجودي * وكيف يصلح أي عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال أن ثبت الحكم بعلة أخرى يعني ولئن سلمنا أنه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا هنا لأنه لو كان دليلا على صحة الوصف لانتفى ثبوت الحكم عند عدمه بعلته أخرى ولا تقتضي ذلك أن لا تكون للحكم واحدا لعلته واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علة متعددة كالنوم والأغماء وخروج النجاسة من السيلين ومن غيرهما لانقضاء الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المنقضي إلى المحاربة والنجى وإزنا بعد الإحصان لإباحة القتل * فلا يصلح شرط عدمه برفع الغناء والشرط مصدر مضاف إلى المفعول والضمير للحكم أي لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف صحة كون الوصف علة * وصحح في بعض الشروح بنصب الظاهر قيل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال أن يثبت الحكم بعلة أخرى وإذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا إذا كانت العلة مخصصة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس * والوجه هو الأول * وعادة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لأن الوجود عند العدم لا يبق دليل الصحة وهو العدم عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل هنا على جواز الحكم في محل بطل يدل على أن الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * وأما استدلالهم بحصول الثمن أو العلم بالدين باسم مفضض فليس بصحيح لانا لا نسلم حصول العلم أو الثمن يكون ذلك الاسم سبب الفضض بمجرد الدوران فإنه لو لا ظهور انتفاء غير ذلك من الأوصاف بحيث أوباه الأصل ثم من البحث طريق مستقل بنفسه ويقوى بالدوران * وذكر في القواطع أن أحكام الشرع مرتبطة بطريق على أوصاف يستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد احكام على اشرع والطرد لا يفيد علما ولا ضللا لأن الحكم الذي ربطه به آياتا لو ربطه به نقيا لم يترجم في مسائل الثمن أحدهما على الآخر فبطل التعليق به * لا ترى أن القياس الفاسد قد يطرده كما سيجي بيانه ولو كان الأطراد دليل صحة العلة لم يقيم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك
الأبان وقتت عن الطالب
وقد كان يتأني لك ذلك قبل
الطرد وأما العدم فليس
بشيء فلا يصلح دليلا وكيف
يصلح مع احتمال أن يثبت
بعلة أخرى فلا يصح شرط
عدمه لا ترى أن مثل هذا
لا يوجد في علل السلف

على الأقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الأطراد على انقضاء على دلالة الأطراد على الصحة فاسد لأن عدم الأطراد دليل النقض والنقض باطل فاما الأطراد فقائه أنه يدل على عدم النقض أو لا يدل على النقض فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقا أن الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الأحكام العقلية فكذا في الأحكام الشرعية وهذا لأن العلة ما يثبت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل لذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما أن المثبت لله تعالى هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعييات * فلما الحقائق لا تختلف باختلاف الأزمان فيصور أن يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما علل الشرعية فبينة على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الأزمان وأحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف على الشرع بالشرع وهو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم إليه اشر في المبران * لا ترى أن مثل هذا أي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فإنه لم يرو عن أحد من الصحابة أنه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وأقوى دليل في صحة القياس إجماعهم وانما نظروا في الأقيسة من حيث العاني وسلكوا طريق المراسد والمصالح التي تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليق به وكذلك سائر الأئمة المتقدمين * قال صاحب القواطع وإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا انتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريفا لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف عنه الشرع معهم إلى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة في قوله * وأما من شرط قيام النص * انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لأن الحكم إذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن إضافة الحكم إلى المعنى بأولى من إضافته إلى الاسم كتصريح العصير إذا اشتد وسمى خيرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما إذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدمه زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما إذا تعين جهة الحجاز في النص لا يبق للصحة حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام إلى الصلوة ولما عللت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدمه حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام إلى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلوة أو النص قائم في الحالين ولا حكم له * ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدمه حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له * الا ان هذا أي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

وأما من شرط أن يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معاول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغیر الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الأصول ظاهرا فكيف يحل أصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلان ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معاقبا بالحدث

فأدركت من حيث الظاهر أيضا لأن من حيث الحقيقة فكيف يجعل أصلا أي لا يمكن أن يجعل أصلا لأن التبادر لاحكام له على أن من شرط صحة التعليل أي يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فإذا عدل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك أنه فساد التماس لأدليل صحته وكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وإبرار المقصود بالتعليل التعمدية حكم النص إلى محل لأن فيه قد اضمحلت له حكم في شيء يتعدى إلى الفرع وذلك غير مسلم أي قيام النص ولا حكم له بناء على دور أن الحكم مع الوصف المعلن به غير مسلم فيه ذكرت من الضمين وأيضا ومعنى قوله أيضا أنه مع بدو غير مسلم هذا لأن الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل قال الشيخ رحمه الله في نسخة أخرى العلة الموجبة للوضوء إرادة الصلوة على ما مر فإن سلمنا أن الحدث سبب فتقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص تاذكره وكذلك ذكر الفصل أي وكذا ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل متعلقا به أيضا والنص في لبس نص في الأصل لأنه أي البديل يفارق الأصل بمحاله لا بسببه من حيث أنه يجب في حال لا يجب فيه الأصل فكان ذكر السبب في البديل بقوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط بيانا أنه هو السبب للأصل الأثرى أنه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فغسلوا ولم يذكر ما قبله به وذكر الماء في البديل بقوله عز اسمه فإن لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا أن الغسل واجب بناء على هذا فإذا قيل هذا أثبات للحدث في الوضوء بطريق الدلالة لا بالضرورة فإنه استدلال بذكره في البديل على ثبوته في الأصل وهو في بيان ثبوته بالصيغة قلنا أراءه أجزأت بالصيغة ههنا أن لفظا من الغائط النص يدل عليه فإنه تعالى لما ذكر الأحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام أن الأمر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث وإذا ثبت ثبوته بالدلالة أثبت النص فإن قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة فغسلوا ما دل على احتضار لأن العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضطر فيه من مضاجعكم أي إذا قمتم من مضاجعكم إلى الصلوة فغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة أنه كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم أي عن التقيء عن النوم والنوم دليل الحدث لأنه سببه بواسطة استرخاء المفاصل وإذا ثبت أن شرط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص سائغا بل هو قائم مع حكمه في الحال قال القاضي الإمام رحمه الله الحدث شرط زيد في الآية لا يراى ولكن بدلالة النص فإنه قل ولكن يريد ليظهركم وقال في الاعتسالم وإن كنتم جنبا فاطهروا وقال في بدل الوضوء أوجاء أحد منكم من الغائط أولا ستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب به الأصل فتعين أن المراد بصدر الآية إذا قمتم إلى الصلوة وأنتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما في الآية ما يدل عليه ونحن لم نشكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما أنكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو أعظم الظهورين فقال جل ذكره وإن كنتم جنبا فاطهروا وقال وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانص في البديل نص في الأصل لأنه يفارقه بمحاله لا بسببه وأما الدلالة فقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بأراى فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير إلى أن الوجهين المذكورين من باب الدلالة واليه يشير تقرير شمس الأئمة أيضا قوله ﴿ وهذا النظام أي أخير هذا الظن وهو أن الحدث لم يذكر في الوضوء الذي هو الأصل وذكر في البديل وهو التيمم لأن الوضوء مظهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى ولكن يريد ليظهركم فدل كونه مظهرا على قيام النجاسة لأن المظهر ما ثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح إثبات الطهارة فإن أثبات الثابت مستحيل فاستثنى عن ذكر الحدث بخلاف التيمم لأنه ليس بمظهر بنفسه بل هو دلالة حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلولم يذكر الحدث فيه صريحا توهم أن الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا ويلزم على هذا التقرير أن الحدث قد ذكر في الغسل بقوله وإن كنتم جنبا فاطهروا مع أنه تطهير حقيقة كالوضوء فأنشأ إلى الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلاة أي شرعه لأجل الصلاة وسبب وجوبه إرادة الصلاة والحدث شرطه أي شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البديل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بقصد النص أن الوضوء مشروع لكل صلوة أما بطريق الفرض أو التندب فإذا كان محدثا كان الأمر في حقه للإيجاب فيكون الوضوء فرضا وإذا لم يكن محدثا كان الأمر في حقه للتندب فيكون الوضوء سنة عند إرادة الصلوة فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص أي الغسل الذي ذكرناه به الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الاقرونا بالحدث بقوله عز اسمه وإن كنتم جنبا فاطهروا ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعبدان لأن المدعى أن الغسل لكل صلوة ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعبدان لا يثبت ككون الغسل سنة لكل صلوة على أن كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبإسناده وذلك ثبت بالسنة وذكر في الكشاف فإن قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم إلى الصلوة محدث وغير محدث فوجهه قلت يحتمل أن يكون الأمر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وإن يكون للتندب وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده أنهم كانوا يتوضؤون لكل صلوة فإن قلت هل يجوز أن يكون الأمر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الإيجاب ولهؤلاء على وجه التندب قلت لا لأن تناول الكلمة لمعينين يختلف من باب الالغاز والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة أول ما فرض ثم نسخ قوله ﴿ وكذلك الغضب أي وإذا كان الحدث ثابت بدلالة النص لا يراى الغضب معلول بشغل القلب أي المراد منه شغل القلب لأن الغضب سببه وقد يسمى الشيء باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته وقيل لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لانفس ذلك بل لا يحل القضاء إلا عند سكون الغضب وإن قل لأنه لا يخلو عن شغل البتة فتبين أن الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له قال القاضي الإمام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضي

وهذا الظن والله اعلم لأن الوضوء مظهر فدل على قيام النجاسة فاستثنى عن ذكره بخلاف التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم أنه سنة وفرض فكان الحدث شرطًا لكونه فرضًا لا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الاقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب وقيل لا يوجد الغضب بلا شغل ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه وانما التعليل للتعمية

حين يقضى وهو غضبان كناية عن النضام وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما سار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الابداء حتى صار التتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى بقياس في شيء واما التعليل لاعتدائه التعليل ابداء لتعديبه الحكم اثبات بالنص الى محل لانه فيه فاشترط وجود النس ولا حكم له يمنع التعليل فيكون قاضيا في قوله **١** واما تقسيم هذه الجملة الى جملة ما هو احتياج بلا دليل من الاطراد ونحوه **٢** قال اقسامه الافراده لانه على نهي العلة فان الوصف المطرد من اوصاف النس قد يكون ملائما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطراد تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام **٣** والذي يليه الاحتياج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع **٤** والذي يليه الاحتياج لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لبقاء ما كان على ما كان **٥** والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض **٦** والذي يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع بالفرق لانه وصف يجمع عليه فكان مقدما على وصف يختلف فيه **٧** ثم الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساد لان ذلك الوصف يختلف فيه حجة عند الخصم **٨** ثم هو مقدم على الاحتياج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح **٩** اما الاول اي عدم صحة الوجد الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اي بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعني بالنظر الى نفس الوصف وهو كثرة اداءه في المدعى ركن في الوضوء فيسن ثلثه فوصف الركبة موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود لان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة **١٠** قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاعدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالة بمنزلة شاعدا كر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والاثبات على الاداء تعديلا **١١** او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود او رواية كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبله الكثرة **١٢** ولان الوجود قديم يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود وصف قديم يقع بطريق الاتفاق والعدم قديم لانه شرط اي العدم عند العدم قديم باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة **١٣** ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله **١٤** ترى ان وجود الشيء اي مجرد وجود شيء ليس بعلة لبقاء ذلك الشيء فان الوجود لو كان علة لبقاء لما في شيء في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق **١٥** فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اي لا يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء سهل من الابتداء فلما يصلح نفس الوجود سببا لبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولي **١٦** وهذا بخلاف العلة المؤثرة فانها علة الوجود في غيرها ولم تكن علة لبقاء في نفسها لانها كانت علة

(باعتبار)

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود وأثرها يظهر في الغير لا في نفسها اما الوجود ثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاول **١** واما ما يقال الوجود علة للرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية **٢** وكذلك وجود الحكم اي كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة **٣** لجواز وجوده اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة **٤** وقوله **٥** ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضاهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتختلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة يدل على انتفاضه عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز تخصيص منهم مثل القاضي الامام اي يزود عنه يقولون لا يختلف الحكم عن العلة المؤثرة الا مانع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة **٦** ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تختلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لفوات وصف من العلة فيعتمد به العلة بمنزلة علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا مانع تخصيصها مع وجودها **٧** قال شيخ رجه الله رد المذاهب الاول بقوله ووجود العلة اي وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اي لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذي هو علة **٨** لا يصلح مناقضا اي لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اي يمنع لفوات وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصايب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة التماس فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون مناقضة **٩** ورد المذهب الثاني بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا **١٠** ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو الحال **١١** هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذي هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على فوات وصف من العلة **١٢** او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما ينسب **١٣** وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثاني للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اي ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة **١٤** وان يرجع الضمير الاول الى فوت الوصف من العلة والثاني الى الوصف الغائب منها والواو الحال اي لا يكون

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا او وجودا وعدمه والذي يليه الاحتياج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتياج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتياج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا بظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساد والذي يليه الاحتياج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل بأهلية الشاهد وعدالة واختصاص ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه لا ترى ان وجود شيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يقف الحكم لفوات وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضا وقد دل عليه التعليل تخصيصا على مانعين ان شاء الله تعالى الا ان هذا نهج العلة ظاهرا فكان مقدما في اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعايل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتام العلة
تخصيصا للعلة يعني اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسمي من جواز
التخصيص ما اذا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع
وهو قوت الوصف فنخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر قوت ذلك الوصف تخصصا
اي مخصصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بنهاها اصلا ووصفا
ثم لا يثبت حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بنهاها لان التعايل يدل على انه
لا بد من الوصف الثالث لتام العلة فلا يكون قوت ذلك الوصف مانعا مخصصا بل
ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها ولا يثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل
على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على المناقض والتخصيص لا يدل الوجود
عند الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة اعتبارا للحالة الواقعة بحال المخالفة في الصحة والفساد
على ما بين اي في باب تخصيص الحال ان شاء الله تعالى * الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد
على نفي العلل بسكون الهاء اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص بدور الحكم
معه كيدور مع الوصف المؤثر وتحريك الهاء لان التبع بالتحريك البهر وتابع النفس ولا معنى
له ههنا * قوله * التعايل با في معنى بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف
لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشي * وما ليس بشي لا يصلح علة للاحكام * ولان عدم
وصف لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكمه لما قلنا ان الحكم يجوز يرى ان يثبت بعلة شتي
لا يرى ان العدم ليس با على حال من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع
العدم * وكذلك الوجود لا يصلح علة للبقاء والوجود شتي آخر فكيف يصلح العدم علة
لوجود الاحكام * مثل قول الشافعي في النكاح انه لا ينعقد بشهادة الرجال مع النساء لانه
ليس بمال فاشبه الحدود * وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم
ولا يلحق البتة طلاق يقال بت طلاق المرأة وابنه اي طلقها طلاقا لا رجعة فيه والبتة
المرأة اصلها البتة طلاقها يعني لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه
لانكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروي في المروي اي الثوب المروي
في جنسه وهذه النسبة الى بلد العراق على شط القرات * لانها اي البدلين مالان لم يجمعها طعم ولا ثنية
يعني المعنى الموجب لحرمة النسبة التي هي من انواع الربو الطعم او التميم ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت
حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس * وهذا في النكاح اي هذا النوع من التعليل وهو التعليل
بالنفي جرح في الداهر * على مثال العلل اي العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم
انها مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اي التعليل
بالنفي لما كان عدما اي استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشي فلا يصلح
حجة للاثبات اي لاثبات احكام الشرع * ولا يقال ما ذكرتم من ان كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل قول
الشافعي رحمه الله في النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال وفي
الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما
بعضية ولا يلحق البتة
طلاق لانه لانكاح بينهما ويجوز
الاسلام المروي في المروي
لانها مالان لم يجمعهما
طعم ولا ثنية وهذا في الظاهر
خرج على مثال المال لكنه
لما كان عدما لم يكن شيئا فلا
يصلح حجة للاثبات الا ترى
ان انتفاء العدم لا يمنع
الوجود من وجه آخر

كان عدما فلا لان العدم يصلح علة لعدم وهذه احكام عدمية علات بالعدم فيبغى ان يجوز
* لاننا نقول هذان المتنازع فينبى العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة
ايضا لانه ثابت بالعدم الاصل * الا ترى ان انتفاء العدم اي عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه
آخر اي لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فلو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا ولا
في بلد كذا وكذا لا يصح لانه محتمل ان يكون في مكان لانه قوله * الا ان يقع الاختلاف استثناء من
قوله فلا يصلح حجة للاثبات * وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول
محمد رحمه الله في ولد الفصيص انه ليس بمضمون لانه اي الفاصب لم يغصب الولد
* ومثل قوله فيما لا خسر فيه من الاول لانه لم يوجب عليه المسامحة فاشار الى الجواب وقال الا
ان يقع الاختلاف في حكم سبه معين كما في ولد الفصيص فان الاختلاف واقع في ان ضمان الفصيص
هل يجب في زوايد الفصيص ام لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالفصيص يجب بالاختلاف
والبيع الفاسد وغيرهما * وفي حكم * الواو بمعنى اربعين او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله
بالاجماع واحدا لاني له مثل وجوب الخمس فان سبه في الشرع واحد بالاجماع وهو الاجماع
بالخيل والركاب فيثبت بصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اي حكم سبه
معين او حكم سبه لاني له لا يوجد بغير ذلك السبب فان انتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة يدل
على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضي الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس ثم قال انما قالها محمد رحمه
الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والنقايصة لان حكم العلة لا بد من ان ينعدم اذا عدت العلة كما كان
معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا * واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما
يبقى الحكم مع عدم العلة لعله اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها في الوجوب والتعلق بها
واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف في حكم علة
بعينها * فاما قوله ليس بمال فكذا يعني ما ذكره الشافعي ليس من قبل ما ذكره محمد رحمه الله
فان قول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم الوصف
لا استدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع بل صح
الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهو اي ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن
مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها * بل هو
من جنس ما يثبت مع الشبهات يعني اذا كانت مقارنته لا تنمعه من الانعقاد نحو نكاح الماهل
ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكسب القاضي الى القاضي مع ان فيها زيادة
شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بها الحدود والقصاص نعرفنا انه من جنس ما يثبت
بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعني صار النكاح فوق الاموال من هذا الوجه
بدرجة * وهي انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل وان
تفريق الصفة في البيع مفسد لبيع حتى اوقيل البيع في احد العبدان فيما اذا قال البائع بعت منك
هذين العبدان بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدي المراتين صح وكذا لو جمع بين حروق

الا ان يقع الاختلاف في حكم
سبب معين وفي حكم ثبت
دليله بالاجماع واحدا لاني
له مثل قول محمد في ولد
الفصيص لانه لم يغصب الولد
ومثل قوله فيما لا خسر فيه
من الاول لانه لم يوجب عليه
المسامحة لان ذلك لم يوجد
بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع
قيام وصف له اثر في صحة
الاثبات بشهادة النساء
مع الرجال وهو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط
بالشبهات بل هو من جنس
ما يثبت بها فصار فوق
الاموال في هذا بدرجة
وكذلك في اخواتها على
ما عرفت

وباعهما لا يصح البيع أصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت أن النكاح فوق الأموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع أنه لا يثبت بالشبهة وأن لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان أولى * وذكر في الأسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها أن النكاح يثبت مع شرط أن لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معها فكان أسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليها الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعا من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح آخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منك ومولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للولي شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد منه مكاتبه ثبت النكاح ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح حتى الملك فلما يبطل النكاح بحق الملك في الشبهة أولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة يبطل القضاء به كافي الحد وقد ثبت أن النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في أخواتها يعني كأن التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف أخريثت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في أخوات هذه المسئلة وهي مسألة عتق الأنثى وطلاق المتوتة وإسلام المروى في المروى من قيام أو صاف آخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * في مسألة عتق الأخ أن يوجد البعوضة فقد وجدت القرابة التي صفت عن الاستدلال بآدمي الذليل وهو ذل ملك الكاح فصان عن الاستدلال بأعلى الذليل بالطريق الأولى * وفي المتوتة أن لم يوجد الكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغني عن زوال ملك النكاح حكما له فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في زالة الملك فان الأول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا بقي الكاح منعقدا ولا يزال الملك بحال فيثبت أن زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكم لازم ابطال حل المحلة اذا تم ثلثا واذا كان كذلك أمكن أعماله في تقويت الحل وابطاله بعد الآية فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ماله لئلا تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة ويقام النكاح أخرى فأيضا وجد نفذ تصرفه عليها اليه إشير في الأسرار والطريقة البرغرية * وفي إسلام المروى في المروى أن لم يوجد الطم أو الثنية فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة ربوا الفضل وأنها تصلح بانفرادها علة ربوا النسبة كالوصف الآخر وهو الطم عنده والكيل عندنا فان من باع فقير حنطة بفقير شعير نسبه لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليست بأحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا يثبت به الحكم فاسد أيضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في ربوا النسبة فهي جميع العلة استدلالا

(بالوصف)

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربوا الفضل وصار جميع العلة في ربوا النسبة * فان قيل فساد البيع لقوات القبض لا ربوا النسبة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربوا النسبة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لا ربوا الا في النسبة بل ربوا النسبة ثابت من ربوا الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان ان التعليل بالنسبة على وجهين * أحدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من أوصاف النصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز أن يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة فاصرة ويجوز أن يكون الحكم ثابتا بهلك * والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة أخرى كضمان الفصب لا يجب بدون الفصب وحده السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الفصب والسرقة نفيا صحيحا لا ترى الى قوله تعالى قل لا تجد فيما أوحى الى محرما الاية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه * قوله * واما الاحتجاج باستصحاب الحال الى آخره * الاستصحاب في اللغة طلب النصبة ويقال استصحبته الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في ازمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول * وقبل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير * وعبرة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لانه لا دليل البقي * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبطلانه ولا زواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك بحاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق * ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وإنتاعه وحسنه وقيمه بمجرد العقل * واستصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيفه نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدال المزيل قلنا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهاله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معرض للزوال وقد طلب الاجتهاد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزي والعمري وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في ماخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

(١٣٨)

(ثالث)

واما الاحتجاج باستصحاب
الحال فصحيح عند الشافعي

سمرقند وهو اختيار صاحب الميراث * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو
الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لالابيات امر لم يكن ولا لابقاء
ما كان على ما كان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين
وصير الاسلام ابي اليسر ومنابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم
بوجه ولكم يصلح لابلاء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج
به على غيره * قوله * وذلك في كل حكم يان الاستصحاب اي الاستصحاب او الاحتجاج
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء
مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا
اي الاستصحاب لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام * لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام
الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيده لتأنيث الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة
او تأويل الحال اي لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اي على ما قلنا من كون
الاستصحاب موجبا عندنا دافعا عندنا دلت مسائل الفريقين * منها مسئلة الصلح على الانكار
فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعندنا لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة
عن الحقوق لانها خاتمة فارغة والشك بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندنا
وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه بتدعي الى المدعى في ابطال دعواه
وصر كانه اقام يده على ان ذمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى
ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان المداخعي وملكي معارضا لانكار
المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام
الادعاء اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه
وفساد الاعتياض بطريق الصلح وهذا لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاذره ان خصمه لم يجز صلحه مع الاجنبي كالأقرانه مبطل في دعواه
ثم صالح مع اجنبي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وتقرير اخر ان قول المدعى معتبر في حقه دون
خصمه وانكار خصمه ليس معتبر في حق المدعى فكأننا سواء في انهما ليسا بمجتهدين في حق كل واحد
منهما ما جوزه الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر اذما بينا قطعا لخصوصه لان خبر
كل واحد منهما ما حجة في حق نفسه ولو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى * ولا يقال
لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم * لان الجواز في جانبه بحجة اداء اليقين
لان الحق ثبت عليه * ومنها مسئلة الشفعة ما عى ما ذابج من الدار شقص وطلب الشريك
الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ماني بد الشفعة من الدار ملك الشفع بان قال
بيدك ليست بيدك بل كانت بيد اجارة وامانة وانكر الطالب ان يكون يده بيد اجارة
او اجارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفع مالم يقر يده على ان ما يده في من الدار ملكه لا يستحق
الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان البديل انك في انشاه وهو لا يصح حجة للالزام *

(وقال)

وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك
في زواله كان استصحاب
حال البقاء على ذلك موجبا
بمد الاحتجاج به على
الخصم وعندنا هذا لا يكون
حجة للايجاب لكنها حجة
دافعة على ذلك دلت
مسائلهم عندنا دافعا
على الانكار انه جائز ولم
نجعل رافة الذم وهو اصل
حجة على المدعى بل صار
قول المدعى معارضا لقوله
على السواء والشافعي رحمه
الله جعله موجبا حتى تدعى
الى اندعى فابطال دعواه
وابطال الصلح

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يملك لان التمسك
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن
موضع الخلاف فان الشفعة بالجواز ليست بثابتة عنده * والشقص الجزء من الشيء والنصيب
* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل ال دار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد
مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيعمل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول
قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة * ثم استدلل من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احداث فلا ينصرف
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الموضوع عند الاشتباه * وعن الاستصحاب *
وبالاجماع وهو انه اذا ثبت بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة به ولم يكن به الوضوء
ولو يتيقن بالحدث ثم شك في الوضوء يتيقن بالحدث وكذا اذا يتيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب * وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا
ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظاهريا يثبت ذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص
يتيقن به اي بذلك النص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر ثبوت اي نسخ ذلك
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميراث للشيخ ابي منصور
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه الماتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يتغير التغير عند تقادم العهد فتى طلب المجتهد الدليل المزيل
ولم يضر فيه فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله
بالارجح ويكون حجة على الخصم كن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لارجح
له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوبا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا
بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى
بالاجتهاد لا يفتى باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا
للفسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير دعوة
الناس في ذلك فعرفا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميراث * وتمسك من لم يجعله حجة
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولم يدل شيئا منها على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل
* وكيف يجعل حجة لابقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه
الثبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب
حكمها من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافة في مقام بله كالمو قبل

موجبة

وقلنا في الشقص اذا ذابج من
الدار فطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك
الطالب فيما يده ان القول
قوله فلا تجب الشفعة الا بينة
وقال الشافعي يجب بغير
بينة وكذلك رجل قال
لعبد ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ثم
اختلفا ولا يدري ادخل
ام لا فان القول قول
المولى عندنا لما ذكرنا واحتج
بان الحكم اذا ثبت بدليله
بقي بذلك الدليل ايضا
الا ترى ان حكم النص يتيقن
به بعد وفاة النبي عليه
السلام حتى تضر نسخه
واحتج باجماعهم على ان
من يتيقن بالوضوء لم يلزمه
وضوء اخر ولزمه اداء
الصلوة بما علمه وان شك
في الحدث واذا علم بالحدث
ثم شك في الوضوء يتيقن
بالحدث ولو ثبت ملك
الشفيع باقرار المشتري انه
كان له او انه اشتراه من فلان
وقلنا كان يملكه وجبت الشفعة
وانما سبق ملكه لعدم ما يزيله
ومع ذلك قد صالح حجة
موجبة وكذلك لو شهد
شهود المدعى ان هذا الشيء
كان ملكا له صار حجة

ان التمس ان يرى ان بل صلوته وجب عليه الوضوء فكذلك انذاره بعد دخوله في الصلاة فاستصحاب ذلك الوجوب ان كان ما مضى من الاجماع قد انقضى على صحة شروعه في الصلوة وانقضاء الاحرام وتوقع الانتهاء في بقائه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما أدى الى مثل هذا كان باطلاً ولنا ان الدليل الموجب اى التمس الحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الانيات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الايجاد علة للوجود لا لبقاء لم يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد واو كان الايجاد موجباً للبقاء كما كان موجباً للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء كما لم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء لم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد اثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت لا ترى انه لما كان موجباً لم ينسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشيء في حال ثبوته محال وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لنسخ لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وزا الباقى بدليل ان الشيء في اول احواله بوصف بالوجود لا بوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انقضى وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء وان ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به ثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتاً بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لم يذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كاجازله العمل بالتحري عند الاشتباه ورايت بخط شيخى رحمه الله قال الشافعى رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولاً بلا دليل لان الموجب للوجود او لعدم اوجب البقاء والحكم الشرعى بما يوصف بالبقاء عدماً كان او وجوداً فيبقى موصوفاً بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد الغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحظتها جزأً فجزأً فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها فالشيخ تعرض لايراد هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وتوقع الشك في الدليل المتبقي فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امر احاداً سوى الثبوت لا بد له من دليل وسبب كاشيوت لا بد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل فلو ثبت بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اليه الى زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجادها لان الوجود سبباً فانه يضاف اليه وليس لبقاء سبباً فانه قبل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

(یشاف)

ولما ان الدليل الموجب
لحكم لا يوجب بقاءه
كلايجاد لا يوجب البقاء
حتى سح الافناء وهذا
لان ذلك بمنزلة اعراض
تحدث فلا يصلح ان يكون
وجوده على لوجود غيره

يضاف اليه لاعلى معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفقرا الى سبب ظاهر بعدما علمنا ببقائه ثابت باجماد الله تعالى على ما عرف في مسألة المتولدات فاما بقاؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعى يفتر في ابتداء ثبوته الى دليل ولما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا العلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم التفرقه والدليل الظنى حجة في الشرع كاليقين فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس قلنا * لاننا ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعبر هو الدليل الظنى الذى قام دليل قطعى على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يبق ههنا دليل قضى ولا نثنى على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتعمري على الغير * قوله * الا ترى توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه * واشارة الى ان استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود * وذكر القاضى الامام فى التوقيف ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب فى المدوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا ينفي حدوث علة موجدة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما تقدمه الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت وما فى هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية فى المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائها عن الدليل فى بقاءه كان محتجا بلا دليل * وقوله الا ترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدلل الشافعى به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما شبه ذلك وهى مسألة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هى من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحديث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك فى سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعى فى زمان الرسول عليه السلام وكما ثبت ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط بالعارض على سبيل المناقضة يعنى بعارض يناقض الاول وبضاده فاقسح البيع والطلاق

(البات)

الا يرى ان عدم الملك
 لا يمنع الملك وعدم الشراء
 لا يمنع حدوث الشراء
 ووجود الملك لا يمنع الزوال
 وهذا لا يشكل الا يرى ان
 النسخ في دلائل الشرع انما
 صح لما ذكرنا ولما صارت
 الدلائل موجبة قطعاً برؤية
 النبي عليه السلام على
 تقريرها لم تحمل النسخ
 لبقائها بدليل موجب واما
 فصل العاهرة والملك
 بالشراء وما اتى به ذلك
 فلا يتب هذا الباب وذلك
 من جنس ما بقي بدليله لان
 حكم الشراء الملك المؤبد
 وكذلك حكم النكاح وكذلك
 حكم الوضوء والحدث
 الا ترى انه لا يصح توقيته
 صريحاً لكنه يحتمل القوط
 بالمعارضة على سبيل المناقضة
 فقبل المعارضة له حكم
 التأيد فكان البقاء بدليله
 وكلامنا فيما ثبت بقاؤه
 بلا دليل كعبوة المفقود
 وكذلك الامر المعلق في
 حيوة الرسول عليه السلام
 انما يتناول حكماً يحتمل
 التوقيت فيصير في البقاء
 احتمال فاما حكم العاهرة
 وحكم الحدث فلا يحتمل
 التوقيت

الوقت

البات التكاثر والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأييد فكان بقاؤها
بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير ثم الشيخ رحمه الله ذكر في باب جعل النسخ ان
الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي
ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يترأى تناقضا والتقصي عنه ان المراد
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجود لا يحتمل ان يتخلف عنه
لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرؤه القاطع عليه فثبت بقاء الملك بالشراء ليس
كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله ثم بين الشيخ مسئلة تخرج
على التواين فقال ولذلك اي ولان الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا وهو ملزمة عنده
قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعني عبد الغير ثم اشتراه منه انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البائع
على اختلاف الاصليين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني
في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقدين لا يعدو قوله
اي لا يتجاوز اما البائع فلانه في قوله بعث هذا العبد مستصحب للثمن السابق الثابت له بدليله
فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمعنى على دليل
كلاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا
الى البائع وذلك لا يجوز ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى
المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه لانا نقول انما يلزم ذلك لوجعل البيع
منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا المقدور لم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد
في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانتكاح فان بدل الصلح فداء عن اليين في حق المندما
عليه وعوض عن الحق في حق المدي ثم الولاء لا يثبت لاحد ان كان في زعمه انه حر
الاصل وان كان يزعم انه حر باعتناق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينبغي عن
نفسه فان البائع يقول انما عتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل عتقه
البائع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان
الولاء لا يحتمل القبض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه
ثبت منه كذا في المبسوط وعلى قوله اي قول الشافعي قول البائع يعني قوله بعث
فارجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر
فليس يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحب بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع وذكر في الوسيط للفرالي لو شهد بحرية عبد غيره
وردت شهادته او لم يشهد معه فان لم يحكم به ثم جاء واشتراه صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته
منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقرا له بالملك وهو

(رجوع)

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة
في مؤاخذه المشتري به بعده ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد
حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق
المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط
بالاتفاق لانه لا يشترى لملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبني على ما ذكرناه
ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع
ثبت له الخيار بقوله واما الاحتجاج بتعارض الاشياء فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء
وهو ابقاء الحكم الاسلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصليين الذين يمكن الحاقه بكل
واحد منهما وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مثل زفر في غسل المرافق
انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره
وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الامراء وكفا في قوله عليه
السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى انقاع وكما يقال حفشت القرآن من اوله الى آخره
ومنهما ما لا يدخل كافي قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل قفزة الى يسرة
ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فاشبهها بالقسم الاول
يدخل في المغيا ويجب الفصل واشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولي من الاخر
ولم يكن الفصل واجبا فلا يجب بالشك وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل
لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد فان قال
دليله بتعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله بدخول
بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع
فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك
لا يجتمعان لتناقضهما بل يلحق بما هو من نوعه بدليله وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه
لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن
عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرنا
ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها
يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما
اما الحكم بنى وجوب الفصل فلا هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التوقيف والميران
وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث
فلا يثبت الا بدليل لم يوجد ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما
اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره
وذكر في بعض السروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغيره ان كل حادث يقتضي

واما الاحتجاج بتعارض
الاشياء فنزل قول زفر ان غسل
المرافق في الوضوء ليس
بفرض لان من الغايات ما
يدخل ومنها ما لا يدخل
فلا يدخل بالشك وهذا
عمل بغير دليل لان الشك
امر حادث فلا يثبت بغير
دليل ولا يقال له اتعلم ان هذا
من اي القسمين فان قال لا
ادري فقد جهل وان قال
نعم لزمه التأمل والعمل
بالدليل

ولذلك قلنا جميعا
في رجل اقر بحرية عبد ثم
اشتراه انه صحيح على اختلاف
الاصليين اما عندنا فلما ان
قول كل واحد من العاقدين
لا يعدو قوله ولو لم يجز
البيع لعداوته وعلى قوله
قول البائع رجع الى ما
عرف بدليله وهو الملك
فصار حجة على خصمه واما
قول المشتري انه حر فليس
يرجع الى اصل عرف بدليله
فلم يكن حجة على خصمه

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان مادخل من الغايات في الغيا دخل بدليل وما لم يدخل
لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول
في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول
في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس
السور احدهما يوجب نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح
وليس كذلك ههنا قوله **و** اما الذي لا يستقل اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المتيسر والمقتبس عليه باطل مثل قول
بعض اصحاب الشافعي عن لم يثبت راحة الفقه في مسألة من ذكر انه حدث لانه من الفرج فكان
حكما كما اذا مده وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة **و** في في الاصل به يقع الفرق بين
الفرع والاصل وبه ثبت الحكم في الاصل وقوله لانه من الفرج متعلق بالبول ومعموله
و وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لظاهره لانه ليس على موافقه تعليلات
السلف **و** لا باطلانه لانه لا تأثير لس الفرج في انتفاض الطهارة كما اشار اليه على رضي الله عنه
بقوله **و** اباي امست ذكرى ام انفي **و** وقيل لظاهره اي لا قياسا جليا **و** لا باطلا اي لا قياسا خفيا
يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان **و** ولا رجوعا الى اصل اي مقبس عليه يعني هذا قياس بلامقبس
عليه لانه لما جعل من الذكر مقبلا وجعل معه وصف آخر فقياسا عليه مع ان الفرق بهذا الوصف
يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتفاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انضمامه اليه
فلم يبق الا قياس من الذكر على من الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع وكذلك
قولهم اي ومثل قولهم في من الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا
من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتناقه كالمواذي بعض بدل الكتابة ثم
اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفي
من البدل يكون عوضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع
فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا
و قوله **و** اما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك
دار حرم محرمة عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة اولاد او لم تكن وعند الشافعي رحمه الله
يغتص هذا الحكم قرابة الاولاد فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد
والحرمة وبثبت في الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين وثبت في الاخوة والاخوات
ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد ثم انه اذا
استترى قريب الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناوليا عن الكفارة يصح ويخرج به عن مهدة
الكفارة عندنا وعندنا لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه **و** فاذا عتق في الاخ لا يعتق على اخيه
بالمالك بانه شخص يصح التكفير باعتناقه فلا يعتق بالمالك كبن المم وعكسه الاب كان هذا تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تأدي به

واما الذي لا يستقل الا
بوصف يقع به الفرق فباطل
مثل قول بعض اصحاب
الشافعي في من ذكر انه
حدث لانه من الفرج
فكان حكما كما اذا مده
وهو يبول وليس هذا بتعليل
لاظهاره ولا باطلا ولا
رجوعا الى اصل وكذلك
قولهم هذا مكاتب فلا يصح
التكفير باعتناقه كما اذا ادى
بعض البدل لان اداء بعض
البدل عوض مانع عندنا
فلا يبقى الا الدعوى واما
الذي يكون مختلفا فمثل
قولهم فيمن ملك اخا مائة
شخص يصح التكفير باعتناقه
فلا يعتق في المالك كبن المم
وقولهم في الكتابة الحالة
انه عقد كتابة لا يمنع من
التكفير فكان فاسدا كالكتابة
بالحر وهذا في نهاية الفساد
لان الاختلاف في ذلك ظاهر
فلا يبقى وصف اصلا واما

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق
في المالك صلة للتريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليكن الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة
على عدم وقوع العتق في المالك قبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا
الوصف معتبرا فكان هذا تعليل بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا **و** وكذا تعليلهم لبطلان
الكتابة الحالة بانه اي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالحر تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناق عن الكفارة عندنا حالة
كانت او مؤجلة فلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتناق عن الكفارة
ليصح له الاستدلال بجواز الاعتناق عن الكفارة على فساد الكتابة قبل اقامة الدليل واتزام
الخصم كان الاستدلال به فاسدا **و** وذكر وجه اخر في ان التكفير باعتناق الاخ مختلف فيه
وهو ان صحة التكفير باعتناق الاخ عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عدمه لا يصح التكفير
باعتناق قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالمالك عنده وعندنا يصح
التكفير باعتناق مقارن للملك يثبت في ضمن الشراعية لا ينفرد ولا يدخل للاعتناق القصدي في حقه
فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا **و** قوله **و** اما الذي لا يشكل فساد
اولا يشك في فساد مثل قولهم ان السبع الى آخر ما ذكر في الكتاب **و** ومثل قول من قال في
منع ازالة النجاسة بتبر الماء ما يمنع لا يثبت على جفء القطرة ولا يسطاد فيه السمك فاشبه الدهن
والمرق **و** ومثل قول من قال في النهضة استسكان اجرام علوية فلا ينفقس به الطهارة كالرعد
و ومثل قول من قال من استحبنا في من الذكر انه من الدار الحرة فاشبه من الفدان وقال طويل
مشقوق فسد لا ينفقس الوضوء كسر القلم **و** وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية
هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قرئنا في تحفة ركن له فرد والامام والاعمام وعلى الما جزع
الفاحشة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سبع وكبر وهل بقدر
النفقة كذا في المحض **و** وهذا اي هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساد على من له ان في فطانة
قائه لامشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في انتصاص او السرقة ولا بين
مدة المسح والقرأة ولا بين الطواف بالبيت وقرأة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون
فيها معنى مؤثر ولم يثبت شيء من هذا الجنس من السلف وانما احدهم بعض الجهال من كان بعيدا
عن طريق الفقهاء فلا اشتغال بامثاله عزل لعب بالدين **و** قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا
النوع وسائر انواع الاقامة الطردية الفاسدة وعندنا ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت
العزير واهمال العمر التفتيس ومثل هذا التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم العبادي والاحكام
ولامناط شرايع هذا الدين الرفيع بل هي صد للبتدين عن سبيل الرشاد ومالك الحق وقد كانت
هذا الانواع مسلوكا طريقها من قبل يجرى الخمار على ستمها وينا طمعون عليها غير ان زماننا
هذا قد غلب فيه معاني النقص قد جرى النقص فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق
الصريح وقد انتهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون

واما الذي لا يشكل فساد
مثل قول بعضهم ان السبع
احد عددي صوم النعمة
فكان شرط الجواز الصلوة
كالثلث برده بقرأة الفاتحة
ولان الثالث احد عددي
مدة المسح فلا يصح به الصلوة
كالواحد ولان الثالث او
الاية ناقص العدد عن السبع
فلا ينادى به بالصلاة كالأحد
ولان الثلث او الاية اقص
العدد عن السبع فلا ينادى
به بالصلاة كدبون الابا ولان
هذه عبادة لها تحليل
ومحرم فكان من اركانها
ماله عدد سبعة كالحج وكما
قال بعض مشايخنا ان فرض
الوضوء فعل يقوم في اعضائه
فلم يكن التية شرطيا في اداؤه
قياسا على القطع قساصا
او سرقة وهذا مما لا يخفى
فساده

في أصل الدين والنزول عن تلك المعاني إلى مثل هذه الأنواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم عنه **قوله** **﴿** وأما الاحتجاج بالدليل إلى آخره **﴾** اتفقوا على أنه لا يطلب الدليل من قال لا أعلم الله حكماً في هذه الحادثة لأن من جهل أمراً كان جاعلاً بدلياً فإذا اقرب كان طلب الدليل منه سفهاً **﴿** أما إذا اعتقدوا قال أعلم أن حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل أو تركه **﴾** ثم يقول ليس على المجنون والصبي زكوة ويدعى ذلك مذهباً ويدعو غيره إليه فهل عليه دليل إذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي أو هل يجوز له أن يعتقد في حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال أصحاب الشافعي لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفي التمسك بالدليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافي يعني ليس عليه إقامة دليل بل تمسك بالدليل حجة على خصمه **﴿** وقال أهل العلم يجب على النافي إقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات **﴾** وتل بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجهة **﴿** والذي دل عليه مسائل الشافعي أنه حجة لإبقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم بثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقييم وأصول شمس الأئمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهباً للشافعي وقال الذي ادعاه القاضي أبو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك والمقول من الأصحاب ما بينا أن النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندما لا دليل لا يكون حجة لأحد الخصمين على الآخر في الدافع ولا في الإيجاب ولا في الإبقاء ولا في الإثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميران أنه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز أن يعتقد الإنسان في حكمه ولا أن ينظر غيره فيه ويدعوه إلى معتقده الإبدليل **﴿** تمسك الفريق الأول بالنص وهو قوله تعالى قل لا أجر فيما أوصي إلى محرماً على طاعة الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بالدليل لانقضاء الحرمة عن غير الأشياء المذكورة في هذه الآية **﴿** وبالمعقول وهو أن النافي متمسك بالظاهر إذا أصل عدم ثبوت الأحكام فلا يجب عليه الدليل لأن المعناد المروف من أحوال الشرع أن إقامة الحجة على من يدعى أمراً عارضاً لأعلى من تمسك بالظاهر فإن من تمسك بعام أو بحقيقة لا يحتاج إلى إقامة الدليل على أنه على عومه أو حقيقته لأن الأصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعى الخصوص أو المجاز **﴿** وكذا القول في الدعوى قول المكر وإقامة البيئة على المدعى لأن المكر هو التمسك بالأصل بالظاهر والمدعى يدعى أمراً عارضاً فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعى أمراً عارضاً فلا بد له من إقامة الدليل عليه **﴿** يوضحه أن أقوى الخصومات الخصوصية في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبته والقوم نقاة وكانوا لا يطلبون بحجة سوى أن لا دليل على النبوة **﴿** ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على التمسك بالعدم لأن عدمه ليس بشئ والدليل يحتاج إليه لشيء وهو مدلول عليه فانه لم يكن عدم شيئاً لا يحتاج التمسك به إلى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات بأن مدعى النفي والإثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود أو عدمه فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فدعى الإثبات يدعى حكماً شرعياً من الوجوب أو الإباحة أو الدب أو نحوها فيطالب بالدليل

وأما الاحتجاج بالدليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة

(لكن)

لكن النافي ينكر وجوده ويدعى انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطلب بالدليل **﴿** واجتمع الفريق الثالث بأن عدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم إذا ادعى دليل الوجود لا يكون عدم حجة عليه لأن عدم احتمال التغير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله محتمل يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملاً فيحمل حجة في حق نفسه دون صاحبه **﴿** ووجه قول الشافعي أن لا دليل ليس بحجة إلا أن عدمه إذا كان ثابتاً بدليل يبقى إلى أن يوجد الغير لأن دليل عدمه يوجب بقاء عدمه إلى أن يعثر به الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما إذا لم يستدل إلى دليل فلم يبق إلا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة **﴿** وحجة الجمهور النص وهو قوله تعالى وقالوا إن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم أخبر عن اليهود الذين تقوا دخول المسلمين الجنة وأبوا دخول اليهود النصارى فيها ثم أمر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جبراً فثبت أنه لا بد للنفي من الحجة **﴿** وبالمعقول وهو أن نفي كون الشيء حلالاً أو حراماً أو واجباً أو مندوباً من أحكام الشرع كالإثبات فإن انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من أحكام الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كشروط الحل في الخمر والأحكام لا يثبت إلا بآثارها فمن ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة الدليل ولا دليل لا يصلح أن يكون دليلاً لأنه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل أن يكون أثباتاً ذلك الشيء كقول الإنسان لا بيع ليس يبيع ولا زيد ليس يزيد فكان التمسك بالنفي متمسكاً بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلاً **﴿** فإن قيل **﴿** قوله لا دليل في الدليل المثبت فيكون انتفاءه دليلاً على النفي ضرورة لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات **﴿** قلنا **﴿** إنما يكون دليلاً إذا كان النافي عن له علم بجميع الأدلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير **﴿** والتعقيق فيه أنه يقال لثاني ما دعيت نفيه عرفت انتفاءه يبين أو انت شاك فيه فإن اقر بالشك فلا نطالب بالدليل لأنه معترف بالجهل على ما قلنا وإن قال اتيقن بالنفي فيقال بيمينك هذا حصل عن ضرورة أو غيرها ولا يمكنه أن يقول عن ضرورة لأنه لو كان عن ضرورة لشاكك جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات بأحد ولم يحصل لما العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من أن يدعى المعرفة عن تقليد أو نشر أو استدلال والتعليل لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على التقليد والتقليد معترف بجهل نفسه وإنما يدعى البصيرة لغيره **﴿** وإن ادعى المعرفة عن نظر واستدلال فقد اقر أنه نفي الحكم بدليل فلا بد من بانه **﴿** قال الغزالي رحمه الله ويلزم على إسقاط الدليل عن النافي أمران شديمان أحدهما أن لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يجوز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث أنه ليس بقديم وبدل قوله قادر أنه

لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الداء وهذا محتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجود وكيف صار دليلاً

ولا يلزم ما ذكر محمد
رحمه الله في المنبر انه
لا خير فيه لانه لم يرد فيه
الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة
السكك والسكك بمنزلة
الماء ولا خير في الماء يعني
ان القياس ينفيه ولم يرد
اثر يترك به القياس ايضا
فوجب العمل بالقياس وهو
انه لم يشرع الخس الا في
الغنية ولم يوجد ولا في
الناس يتفاوتون في العلم
والعرف بالاشياء فقول
القائل لم يتم الدليل مع
احتمال قصوره عن غيره
في ذلك الدليل لا يصلح حجة
ولهذا صح هذا النوع من
صاحب الشرع بقوله تعالى
قل لا اجد فيها اوحى الى
عمر ما على طاعم يطعمه
لانه هو الشارع فشهادته
بالعدم دليل قاطع على عدمه
اذ لا يجري عليه السهو
ولا يوصف بالمعجز فاما البشر
فان صفة المعجز يلزم مهم
والسهو يسترهم ومن ادعى
انه يعرف كل شيء نسب
الى السفه والعتة فلم ينظر
ومن شرع في العمل بلا
دليل اضطر الى التقليد الذي
هو باطل والله اعلم بالصواب

لانه ثبت ليس بشيء فان الشرع اوجب اليقين على المنكر كما اوجب اليقين على المدعي الا انه
جعل اليقين حجة المدعي واليقين حجة المدعي عليه لانه لا دليل على اقامة الدليل على النفي بل
يستحيل فلم يكلف المدعي عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعرض
جانبه باليقين كما ازم المدعي ان يورد دعواه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه
دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نقبنا ولا اثباتا ولكن بعد ورود
الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والافتاء في حق البعض والاباحة في حق البعض
والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لاصدقة الا عن شهر غني لا زكوة في العلو فليس في
الغنى ولا في الجبهة ولا في الكسوة صدقة واذا كان النفي حكما للشرع لا يثبت من غير دليل كذا
في الميزان واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم
حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهرا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة
ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته واذا عرف معنى القياس وشرطه
وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

باب حكم العلة

اي القياس واثار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم
الثابت بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي
الامام ولا اجماع ولا دليل فوق اراي واما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم
القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية واما الخلاف في التعليل فعندنا القياس
والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على ما سنبينه فان قيل انه قد جعل التعدية
من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضي ان يتوقف
القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخرها
عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها
قلنا المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني بشرط ان يكون
التعدية حكما لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة
الشهود للحكاح والطهارة للصلاة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية
قبله لما احتج الى القياس لحصول التصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية
شرط صحة وهو موجود قبل القياس فيصالح شرطا ويمكن ان يناب بان المراد من كون
التعدية شرط القياس انها شرط لعم صحة القياس لاشترط نفس القياس والعلم بصحته
موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة
لصلاة وقد ذكرنا يعني في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى
لو لم يشهد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد جاز عند

باب حكم العلة

فاما الحكم الثابت بتعليل
النصوص فتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه
ليثبت بنائب الراي على
احتمال الخطاء وقد ذكرنا
ان التعدية حكم لازم
عندنا جاز عند الشافعي

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحيد يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والتعدية من ثمراته وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كافي الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع تلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كافي العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله **و** اذا ثبت ذلك اي ان حكم التعليل التعدية قلنا ان حله ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاحله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام **١** اول اثبات الموجب او وصفه **٢** والثاني اثبات الشرط ووصفه **٣** والثالث اثبات الحكم او وصفه **٤** والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة **٥** الباء الاولى تتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه **٦** ويجوز ان يكون الباء الثانية مع ممولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة **٧** وعبارة شمس الائمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته اهو تصور على المحل الذي ورد فيه النص امتدعي الى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل **٨** والتعليل الاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل **٩** ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح **١٠** واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنسبة او الاجماع هل يجوز ان تعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم **١١** فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واطنه مذهبنا لعامة اصحابنا **١٢** وذهب عامة الأصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به **١٣** تبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء بالتعليل بطريق التعدية **١٤** وانما باطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور لتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة فيما لانص فيه فيطل التعليل

لقوات حكمه **١** ولما ذكر في الكتاب وهوان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء **٢** وفي اثبات الموجب وصفته اي اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فتناهي واما في اثبات وصفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة **٣** وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونحوه **٤** وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط **٥** وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد **٦** ويجوز ان يكون من ثمة الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا **٧** وقد اندرج في دليل القسم الثالث **٨** وبطل التعليل لنفيها في هذا الاقسام ايضا كابطال لاثباتها لان من ثمة لا يتخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا او ان يدعي رفعها بامدائشوت **٩** فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكن اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بامدائشوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا **١٠** ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها **١١** ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والبارق حكمان احدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك العلة موجودة في الواطئة فيجمعها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفة كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري القياس في الجميع **١٢** قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف **١٣** وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شيء كافي الفصل

وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعته وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها وما القياس الا الاعتبار باسم مشروع فيطل التعليل لهذه الاقسام جلة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الراجح

واذا ثبت ذلك قلنا ان جلة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما بينا وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع

الآخر بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا
بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قلنا التواضع على الزنا مثلاً في كونها سبباً
للحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين التواضع ليكن جعل التواضع سبباً
ايضاً وحينئذ يتوّن الموجب للحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا والتواضع عن كونهما
موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية في كل
واحد منهما وبزعم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
والشروط يتأني بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فتبوت الحكم في الاصل لا ينافي
كونه مدلولاً بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير
في الحكم بل تأثيره في علية الوصفين واما الحكم فاما يحصل من الوصفين فلا فلهذا فلهذا
لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحاً لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الوساطة في قوله * فاما
تفسير القسم الاول اي بيان مثاله فقل قولهم اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس
بانفراده هل يحرم النسبة ام لا * هذا خلاف اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس
اثباته اي اثبات كون الجنس موجباً للحكم بالزنا لاننا نجد اصلاً نقيضه عليه * ولا نفيه بالزنا ايضاً
لان من ينفي انه يمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما
ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبق له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لثبوت عدمه به
فتأخر الفساد * اتا يجب التمسك به اي في اوجب او في ان الجنس بانفراده يحرم النسبة بانسبة
النس او دلالة اراءه في ان اثبات بالنس * فقلنا في مسألة الجنس كذا يعني اثباته
الجنس بالاستدلال لا بالتعليل * فاما وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنس وهو
قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالإجماع فان من باع عبداً بخرارية بشرط ان يسلم المشتري
اليه ثواباً لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة
* وثبت بانسبة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بينه في باب القياس
* ووجدنا ان هذا الحكم اي تحريم الفضل حكماً يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي ان
الذي عليه السلام نهى عن الربوا والزينة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته * وبالإجماع
قاتم افقوا على ان من باع صبرة حنطة بتبصرة حنطة وغالب رأياهما انهما شيان لا يجوز لاحتمال
الفضل وان لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع
من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحلول فان القدر خير من النسبة وهو شبه
المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالاً ويزاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة
فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند قوائها * ولا يقال هذا افضل من حيث الوصف
فيبقى ان يجعل عفو كالفصل من حيث الجودة * لاننا نقول اننا نقتضي في الشرع اعتبار التفاوت
من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرص فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول
فتسئل قولهم في الجنس
بانفراده انه يحرم النسبة
فهذا خلاف وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته
بالزنا ولا نفيه به اتا يجب
الكلام فيه بانسبة النص
او دلالة اراءه في ان
اختلافهم في الفرع
مسقط لشطر الصلوة ام لا
لا يصح التكلم فيه بالقياس بل
بما ذكرنا فقلنا في مثله الجنس
انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله
عوض في عقد المعاوضة
محرماً بما ذكر من العلة
ووجدنا هذا حكماً يستوي
شبهته بحقيقته حتى لا يجوز
البيع بمجازفة لاحتمال الربوا
وقد وجدنا في النسبة شبهة
الفضل وهو الحلول الفضل
وهو الحلول المضاف الى
صنع العباد وقد وجدنا
شبهة العلة وهو احد وصفي
العلة فاثبتناه بدلالة النص

بصنع العباد فثبت وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان من نذر ان يحج
مائة حجة فومته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الاجرة يسيراً * واقرب * فذكرنا
الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيها تفاوتا من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان
معتبراً حتى لم يجز بيع احدهما بالآخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيها تفاوتا ايضاً لكن لما كان
يخلق الله تعالى جعل عفو حتى جاز بيع احدهما بالآخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول
المضاف الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعني لما وجدنا شبهة الفضل متبصرة لا بد من
ان تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهي احد وصفي العلة
فان العلة الثامنة هي القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة حكم الوجود في نفسه وحكم
العدم من حيث الشطر الاخر فدار بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانه قد علة
لثبوت شبهة الحكم احتياطاً لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة *
فاثبتناه بدلالة النص اي اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسبة عند وجود الجنس الذي هو
احد وصفي علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس بانفراده سبباً لثبوت حرمة
النسبة بدلالة النص فان النص الذي يوجب شبهة القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل
على شبهة الجنس لحرمة النسبة * وتحقق ما ذكره الامام البرغوثي رحمه الله ان فقه هذه
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب في بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلاً بكيل و بدأ بيد
وتفسير اليد باليد القدر وحرمة الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل
والفضل من حيث التقدير لان القدر خير من النسبة فلو جوب التسوية من وجهين احترازاً عن
هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قل في آخر الحديث واذا
اختلف النوعان فيبعضوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بيد ولاخير فيه * فثبتنا فاقط احد
الحكمين وهو التسوية كيلاً عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الآخر
وهو التسوية من حيث التقدير عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل ففرقنا ان حكم هذا
النص اعني قوله اذا اختلف النوعان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازاً عن
الفضل من وجه وهو فضل القدر على النسبة وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال
متساوية المالبية من وجه وهو من حيث الصورة لامن حيث المعنى فالكيل المساوي من وجه
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المساوي بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم
ايضاً لانه مثله في اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر في اثبات التسوية صورة لاعمى
والجنس يؤثر في اثباتها معنى وفضل القدر على النسبة من حيث المعنى لامن حيث الصورة
فما اوجب الكيل المساوي للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرمة فضلاً معنوية
فالجنس المساوي من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوي كان اول * وهذا كله لان باب
الربوا مبني على الاحتياط وتبين باخر الحديث ان الحكم الاول في قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثل بمنزل يد بيد متعلق بالوصفين حيث عدم عدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يعدم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة يثبت الحكم به ﴿ قوله ﴾ وكذلك فعلنا في السفر اي كما حكمنا بسببية الجائز بالدلالة لا بالقياس حكما يكون السفر مستقلا بشرط الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقة ﴿ وذلك اسقاط محض اي التصديق بشرط الصلوة اسقاط محض لانه تصديق بما لا يحتمل التعليل فكان اسقاطا كالتصدق بملك النقصان واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع ﴿ وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى التعليل كإبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى تمليك ﴿ ولان التقصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز وجل وجهة التخفيف متعينة في التقصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة التقصر بوجه فيكون التقصر هو المتروك دون غيره ﴿ بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان الصوم ضرب يسر على مامر ياته فيختار اي اليسر شاء ﴿ ولان التخفيف على وجه لا يضمن رقعا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا من صفات الانوعية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير تقع يعود اليه ﴿ دون العودية فانه لا يثبت للعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق وتنع وفي اختيار اكمال الصلوة لارتق له اصلا لا لا يثنى به ثواب ليس في التقصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت له شيء على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة ﴿ فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا كون السفر مستقلا بشرط الصلوة بها دلالات الصوم وليس باقية ﴿ وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة ﴿ واما صفة السبب اي اثبات صفة الموجب ابتداء فخل صفة الصوم في الانعام اي بشرط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل بشرط صفة الثمر في مال الزكوة فاطا كان اوصافنا فعند العامة تشتت فلا تجب الزكوة الا في ائمال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشتت فيجب الزكوة في اموال ائمة والابل المملوكة فلا يتكلم فيه بالنقص بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ﴿ فيفسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ﴿ وقوله عليه السلام لعاذ خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة الى اخبار كثيرة من غير تأكيد بوصف ﴿ ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل الخواص صدقة ﴿ ليس في الشاة اثيرة صدقة ﴿ في خمس من الابل السائمة شاة فصارت شاة شرطاً بهذه الاخبار ﴿ ومثل صفة الحل في الوطني لا يثبت حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل تثبت بطاق الوطني حلالا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا تثبت بائنا فزوجته لثباته فيه بالرأي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال ﴿ فالشافعي رحمه الله اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى وائمهات نسائكم الآية ﴿ ونحن جعلنا اننا سببا بالنص

وكذلك فمات في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقة وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان التقصر تعين تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخفيف على وجه لا يضمن رقعا ابدا ونفعا من صفات الانوعية دون العودية على ما عرف فهذه دلالات النصوص واما صفة السبب فتدل صفة الصوم في الانعام اي بشرط لوجوب الزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطني لا يثبت حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب لكفارة وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة

وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم الآية ﴿ وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطني الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهي . ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب لكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشتاقه على الوصفين الحظر والاباحة ﴿ فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ ﴿ وعندنا هو سبب باشتاقه على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس ﴿ وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة التقصد ﴿ فعنده هي سبب بصفة التقصد فيجب الكفارة في النعوس كافي المعقودة ﴿ وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا يجب في النعوس لانها حرام محض فيكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس ﴿ ولا يزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة ﴿ لا نأقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطله بملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان تقدير ان لا مال الغير لم يكن عدوانا محضاً بل هو دائرة بين الحظر والاباحة فيصلح سببا لكفارة . وقدمر الكلام في المسائلين في باب الوقوف على احكام النظم ﴿ قوله ﴿ واما اختلافهم في الشرط فخل اختلافهم في شرط ائمة اي اشتراطها لحل الذبحة ﴿ فعندنا هي شرط فلم يحل مذكور التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الشرط ائمة لا غير ﴿ ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده ﴿ ومثل الشهود في الكاح شرط عند العامة وعندنا ليست بشرط بل الشرط هو الاعلام ﴿ ومثل شرط الكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك الكاح شرط لغرض الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا اقطع الملك باليونة ﴿ وعندنا شرط الغرض اما الكاح او العدة فتبقى المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد اليونة مادامت تحمل له عقد او لم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام الكاح ﴿ وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا وابقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستردك ما فاته من الحل بازجعة بغير رضاها ورضاؤها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول ﴿ وقبل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك الكاح شرطا لانعدام اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التوقييم والاسرار ﴿ فهذه شروط لا يربط الى ثبوتها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السيل فيها الرجوع الى النصوص واشاءتها ودلالاتها ﴿ في اشتراط التسمية يتكلم بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴿ وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم لا اعتكاف الا بالصوم ﴿ وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم في الشرط فخل اختلافهم في شرط التسمية في الذبحة ومثل صوم الاعتكاف ومثل الشهود في الكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة مثل صفة الشهود في الكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف وكقولنا ان الوضوء شرط بغير تسمية

لانكاح الابشود وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المتلعة تلحقها الطلاق ما است في العدة باستدلالات قوية عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما بالقياس والاختلاف في صفة الشرط مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود في شرط صفة المذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف فلا يجوز اثبات حديث الوصفين ابتداء ولا تفهما بالرأى بل يتسك في اثباتهما بقوله عليه السلام لانكاح الابوي وشاهدي عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفى شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال ويتسك في تفهما باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وباطلاق قوله عليه السلام لانكاح الابشود وكقولنا الوضوء شرط بغيرية بمعنى شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدور التوبة ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا تفهما بالقياس ابتداء بل يتسك من ثبتها بموم قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ويحتاج من تفها بدلالة محل الاجماع فانما اجمعنا انه لو صلى صوات بوضوء واحد جازت الصوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صاوة وارايتها في الوضوء ولما لم تشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه شاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله في اما الاختلاف في الحكم الركعة الواحدة ليست بصاوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فان ثبت شرعيتها يتسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فوتر ركعة وبما روى عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر ركعة فعل ومن احب ان يوتر بثلاث فعل ومن انكر شرعيتها يتسك بما اشتر ان النبي عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الآخرة وبما روى عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن البتير او بما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط وينوع من الاستدلال فان السرفسب لسقوط شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة لموة لسقط الشطر ايضا في التمجير فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون استقاما لكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فاه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد الفاساني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بداه ان يصوم باقيه جازعندهم واعتبروه يوم الاضحي فان امسك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقابوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم

(فاما)

واما الاختلاف في الحكم
فقل اختلافهم في الركعة
الواحدة وفي صوم بعض
اليوم وفي حرم المدة ومثل
اشعار البدن

فاما شرع قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس والامسك في اول يوم الاضحي ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل ان تصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز وبصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع وبصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسم المأمورة في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا تفهم بالليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام ان ابراهيم حرم مكة وانى حرمت المدينة ما بين ليلتها وقوله عليه السلام انى احرم ما بين ليلتي المدينة ان قطع عضائهما او يقتل صيدها وقوله عليه السلام من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ منه يدل على ان لها حرم مثل حرم مكة كما قال الشافعي وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لال محمد وحوش يسكنونها وقوله عليه السلام لابي عمير يا عمير ما فعل النعير وكان مليرا يتسك وانما قتل الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لاعلى اثبات الاحكام ومثل اشعار البدن الاشمار ان يضرب بالمضغ في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يملح بذلك سنامها يسمى بذلك لانها اعلم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ثافة او بقرة تحريمكة ويقع على الذكرو الانثى ثم الاشعار مكروه عندنا في حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأى بل المقتز فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام فاروى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة يده يدل على كونه سنة وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضره وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشمار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تالها ابدى المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الانار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشمار اهل زمانه لانهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرائر مخصوصا في حرا الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يقفون على الحد اليه اشير في المبسوط والاسرار قوله واما صفة اى الاختلاف في صفة الحكم فقل الاختلاف في صفة الوتر انه سنة واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في مفرقه فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا

واما صفة قتل الاختلاف
في صفة الوتر وفي صفة
الاضحية وفي صفة العمرة

وذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصمين بالسنة أيضا وهو قوله عليه السلام
ثلاث كتب على وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية وفي سنة الاضحية اي وفي سنة الاضحية اي
ومثل اختلافهم في سنة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعدناها واجبة
وعند الشافعي رجة الله سنة ومفرع الفريقين السنة دون الرأي فحين تمسك في الايجاب بقوله
عليه السلام فحوا فانها سنة ايكم ابراهيم من وجد سنة ولم يوضح فلا يقرب من صلاتنا وهو يتعلق
في اني الايجاب بما روينا وفي سنة العمرة فعدناها هي سنة مؤكدة كصاوة العبد وعند الشافعي
رجح الله هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي فاجبها الشافعي بقوله تعالى يوم الحج الأكبر
فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام العمرة واجبة وقلنا انها سنة بما روي
جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة واجبة هي فقال لا وان تعمر خير لك وبما روي
عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال الحج جهاد والعمره تطوع وغيرهما
من الاحاديث وحملنا القائل الوجوب على التأكيد وقوله وفي سنة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه
وثيقة لجانب الاستيفاء لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن من لا يتصلح
للاستيفاء كالحمل وام الولد كان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتن وان
الحكم الثابت به للمرتن بعد تسليم اليد حق الحبس وثبت اليد لكنهم اختلفوا في سنة الحكم
فعدنا اليد الثانية له عليه في حكم بالاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك
في يد المرتن بالاستيفاء وبسقط من الدين بقدره ولا يكون الرهن حق الاسترداد لان انتفاع كما في حقيقة الاستيفاء
وعند الشافعي رجة الله ليست عذبة بالاستيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين يانها من ماله
بالباع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضنونا وكان للرهن حق الاسترداد لان انتفاع ثم ارد الى المرتن
بعد الفراغ وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتن به عن
مراجعة الغرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته وثبت للمرتن
في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوفه
الرهن من مال آخر ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لانا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر
لعمدته اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب
الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلنا من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير
تعين محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شيء آخر وهو مطالبة بالايفاء من هذا المحل
بمنه تبعا وايفاء للدين من ثمنه وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجبا ثبوت الدين
في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة
الى ذمة وهما حصل معنى التوثيق بتعين محل مع بقاءه مطلقا في غيره واذا ثبت هذا
كان للرهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك
عنه لحقه كالا يحجر المولى عن استخدام الاممة المتكوفة لحق الزوج لان حقه في ملك الوطى
ولا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي سنة حكم الرهن بعد
اتفاقهم انه وثيقة لجانب
الاستيفاء

(ومركوب)

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتن فثبت انه للرهن ونحن نقول احكام
العقود الشرعية تقتبس من القائلها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من
مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه
وانه مني عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محتسبة فجعلنا موجه
احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا انصف بكونه حكما شرعيا
لاتصافه بكونه مطلقا شرعا واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه
مذهبنا فان موجهه صيرورة ذمة الكفيل مضبوطة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل
الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فان الوثيقة اثبات شيء هو من جنس ما ثبت بالحقيقة حتى
يزداد وثوقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع
في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على
المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ما هو الاتباع والفروع في الاصول
يجعل اصولا في التوثيق فان قيل ما معنى الوثيقة في هذه اليد من اي وجه جعلت وثيقة
قلنا معنى الوثيقة في اثبات شيء زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ما كان فاذا احتبس
عنده حقيقة بصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو المتعاقد فيما بين الناس ان
ملك الانسان مني صار محبوسا عنه يدين يتسارع الى فكاهه يافاء الدين واليد على هذا المحل من
جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير محبوسا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل
وازدادت يد هي من جنس الاول ازداد الاول توثيقا بهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس
واليد الثانية على المحل فاما ما ذكره الخصم فلا ينبغي عنه اللفظ ولا يستدعي ان يكون وثيقة لان
البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون
في العادات فان الانسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل آخر لا يبيعه في الدين وكيف يكون البيع
في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليم الرهن اياه على ذلك وكما
من رهن بفك عن البيع في الدين وموجب العقد لا يخلو العقد عنه بتمامه وقوله وفي كيفية
وجوب المهر وجوب المهر من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعدناها هو واجب
عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعاقى حتى الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء
نعمض حقا للمرأة وعند الشافعي رجة الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد نعمض حقا
للرأة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع وينفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس
العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى
لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شيء ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي
لا يجب المهر كالا يجب بالعقد وقال بعضهم يجب المهر بالدخول وبالاتفاق كان لها ان تطالبه
بعد العقد بان يفرض لها مهرا ويثنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من
عشرة عندنا لان حتى الشرع تعلق به وجوبه فيكون التقدير اليد وعند الشافعي رجة الله

وكاختلفا في كيفية وجوب
المهر

التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه سائر الاعراض ولا مجال لقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل تعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فيحكم فيه بالاستدلال من النص والاجماع فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم بدون المناكحة فكان الركن في العقد ذكرهما ليحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد وبهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه ثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد تلك ملك الاعراض واذا نفي اوله بشرط لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المرأة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال اذا تحقق فيه معنى العوض والصلة فلكونه صلة تنفذ اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا يخلو عنه ملك البضع فيأخر وجوبه الى حين الدخول وتستحق الفرض للابن لخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا للبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء او حكم المانع وكيف ما كان هو حقه فوجب ان يكون بدله خالص حقها والدليل عليه انها تلك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من امراته وهذا الملك لم يشرع الا بماله بقوله تعالى ان تزوجوا بماوكم فكان وجوبه على سيل المماوضة دون الصلة ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعراض فان الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يزد كرو صارا الاقدام على العقد تحصيل الملك بماله وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل والله تعالى فيه حق من حيث الاستعداد فنظر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يتجاوز التصرف في هذا المحل عن حد وعقد وان رضيت به المرأة ولو كان البضع محض حق المرأة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم يعمل في اباحة الفعل كافي قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كانت بطريق مشروع تثبت الاباحة وان لم تكن لا تثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرقا ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود وانما شرع على هذا الوجه ابانة حظر المحل وصونا له عن الهوان فلما البقاء فلا تعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه حقها على التمتع في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا وبقاء حق المرأة على التمتع قوله وفي كيفية حكم البيع اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على فذل الزوم ام يتراخي الى آخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخي ثبوت الملك بالبيع الى آخر المجلس في قول واليه

اشير في الكتاب وفي قول يثبت بنفس البيع ولكن يتراخي المزوم الى آخر المجلس فيثبت على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس فرجع الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن انما المزوم بنفس البيع بموم قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن النافذة اللازمة والحديث الذي رواه لم يجز الحاجة به بين الصحابة بعدما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيادته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متبايعين وذلك في حال اقدارهما على البيع وبعد الفراغ ليمان به مجازا لاحقيقة ولا يلزم اختلاف الناس في معنى لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملة ما فيكون محال للصوم بالنظر الى انه يوم انما اختلفوا في صفة حكم النهي اى اختلفوا في ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار النهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بتأيت بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ليلوكم ايكم احسن عملا يقتضى هذين التصبين ان يكون ما كلف العبد وابلى به داخل تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به مرا اختياريا ليكون العبد بين ان ينهى فيتاب وبين ان يباشر النهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر في باب لنهي قوله وانما انكرنا هذه الجملة اى انما لم نجوز استعمال الرأى في هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذ لم يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه اليه فاما اذا وجد فلا بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس الا ترى انهم اختلفوا في انتابض اى في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض في اتحاد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع كرم حنطة بكرتم او شعير لانها مالان يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد الجنس واختلف لانها مالان عيان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم وانما صح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فانه تمام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع فاذا وجد مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالرأى لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو الصرف ووجدنا لجوازه بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله في غيره تحت التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجده اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجده اصلا ايضا

وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام مترخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالرأى في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالرأى واما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به الا يرى انهم اختلفوا في التقابض

وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صححت التعدية ايضا ﴿ فان قيل ﴾ قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو النامي فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع ﴿ قلنا ﴾ لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معامله ولكن اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتنازل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في الشروط بهذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع . واما النامي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالسمي حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم كاجل النامي في الصوم كالمباشر ركن الصوم حكما بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العاد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه . الا ترى ان قياس العاد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذلك ههنا . الا ترى ان من ادعى متصل بقوله اذالم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله . فصار حاصل الباب ان آيات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية . وفيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس . واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحده من حيث ان كل واحد منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما يخفيه الآخر . ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سمياه قياسا وان لم يكن سمياه استحسانا

تم المجلد الثالث بعون الله تعالى

وهذا الباب لا يخص عدد فروع
فاقتصرنا فيه على الاشارة الى
الاجل واما النوع الرابع فعلى
وجهين في حق الحكم وهما
القياس والاستحسان
والله اعلم